الصراع بين المهدى والعلماء



عبد الله على إبراهيم

تقديم : مكى شبيكة

الصراع بين
المهدى والعلماء

للمؤلف

١- من أدب الرباطاب الشعبى - جامعة الخرطوم بالأشتراك مع أحمد عبد الرحيم نصر
٢- الجرح والغرنوق - مسرحيات، المعهد العالى للموسيقى والمسرح، الخرطوم ١٩٨١
٣- الحصن المنيع الباس فى أتصال أبراهيم جعل بأصله العباس تحقيق فى أشجار نسب الجعلية الجامعة. - جامعة الخرطوم،١٩٨٢
٤- أنس الكتب : حول التأليف السودانى - دار نشر جامعة الخرطوم،١٩٨٥
٥- عبير الأمكنة: مقالات - دار النسق، الخرطوم١٩٨٨
٩- تصريح لمزارع من جودة، مسرحيات. جماعة المسرح السودانى، الخرطوم ١٩٨٩.
١٠- الوخز بالكلمات: خطاب العامة ولجام الشرع (بالإنجليزية) عن دار جامعة نورثسترن (الولايات المتحدة الأمريكية)، ١٩٩٤

تحت الطبع:

١- الثقافة والديمقراطية فى السودان : نحو نظرية للتنوع الثقافى، دار سينا، القاهرة
٢- الأصابع - مجموعة قصص.
٣- مسألة اللغة والديمقراطية فى السودان بعد اتفاقية أديس أبابا - ١٩٧٢
٤- انقلاب ١٩ يوليو ١٩٧١ والديمقراطية الليبرالية.

الغلاف تصميم الفنان: حسين شريف

رقم الايداع : ١١٢٣٤ / ١٩٩٤
طبع بدار نوبـــار للطباعـة

الإهداء

إلى على إبراهيم على إبراهيم -شقتت-ومرد الاسم
إلى الشقاوة كونه كان يمسح رجله بالزيت
ويعرض للناس فى درب الترك فإذا اتسخت بالغبار
جعل ليلهم أظلم من سجم الدواك.

إلى جمال بت أحمد ود حمد ود إزيرق - ود
إزيرق الذى قال عنه الشاعر آحنك البليد البوم

إلى أبى ... إلى أمى
لأننى تلك الشقاوة ما أزال.
و حنك البليد البوم ... وسأظل.

تصدير

هذا بحث مبتكر قام به الأستاذ عبد الله على إبراهيم. وقد وجدت فيه مسلكاً علمياً وتحليلاً بلغ درجة قصوى من الإتقان إذا اقتصر الباحثون قبله فى تاريخ المهدية على الناحية السياسية من سرد لتطور الحوادث وصراع المهدية مع الحكم التركى فى السودان ومن أيدوه وعاونوه ولكنهم أهملوا أو أشاروا إشارات عابرة للناحية العقائدية. وخلاف المهدى جوهرى مع مقلدة العلماء كما كان يشير إليهم فى كتاباته.

ورسالة الإمام محمد أحمد المهدى من ناحيتها العقائدية لا تعترف بالمذاهب، بل أنها رُفعت فى رأيه، وأن أئمتها -جزاهم الله خيراً- أوصلوا المسلمين إلى زمنه "فهم رجال ونحن رجال." ورأى فيما كتبه كثير من العلماء بشروحهم وتقريراتهم حُجباً أخفت نور اليقين المنبعث من الكتاب والسنة ولم يستثن منها إلا ما كتبه الصوفية أمثال الغزالى والشعرانى وابن عربى. وفوق ذلك فالعلماء الذين اطلعوا على الأحاديث عن المهدى وأوصافه وميقات خروجه رأوا أنها لا تنطبق على محمد أحمد ولذلك أصدروا الفتاوى فى الرد عليه. كل ذلك فصله وحلله الأستاذ عبد الله وهذا ما جعل بحثه الأول من نوعه.

مكى شبيكه

مقدمة الطبعة الثانية

لم تغرب يوماً عن بالى فكرة تجديد كتات «الصراع بين المهدى والعلماء» الذى كتبته فى سنة الشرف فى أخريات تدريبى بشعبة التاريخ بجامعة الخرطوم عام ١٩٦٦، وأحسنت الىّ شعبة أبحاث السودان، فى عهد العالم الدقيق الشغوف يوسف فضل حسن، بنشره فى ١٩٦٨. ورغبت فى هذا التجديد بالنظر الى ماأستجد فى باب الكتاب وهو كثير ومفيد، وإلى أفكار عَنَّت لى بشأن هذا الصراع حين بحثت وجوه أخرى فى المهدية. والكتاب أهل لذلك لأنه كتاب سعيد: فقد ملأ حال صدوره «ثغرة» فى التاريخ الثقافى والاجتماعى للمهدية، وزكانى إلى نفر كريم من الباحثين فى شأن السودان والإسلام. وصرفتنى عن التجديد شواغل، والحمد لله. وأضعفنى انقطاعى فى بلاد الفرنجة، ونشوء أسبقيات بحثية أخرى أقتضاها هذا الانقطاع، أمام عرض سخى من الدكتور حيدر إبراهيم لإصدار طبعة ثانية للكتاب توفره للقارئ فى حين تقصر عن طموحى بتجديده. غير أننى أقنعت الأستاذ/حيدر ليضمن الطبعة الثانية من الكتاب كلمتى المعنونة «المهدية والكبابيش: نحو مشروعية المعارضة» كذيل للكتاب يقف بها القارئ على أبعاد أخرى من اهتمامى بالمهدية.

لا أريد للقارئ ان يقرأ الكتاب كسجل لماضٍ انطوى. فأكثر الكتاب حاضر يتوسل بالتاريخ. فقد كتبت «المهدى والعلماء» فى ملابسات التضييق على حركة التغيير الاجتماعى اليسارية من قبل المحافظين وتحت راية الذود عن الإسلام. وكتبت «المهدية والكبابيش» أهجو نظام الفريق جعفر النميرى الذى حَرَّج المعارضة علي الناس وعدها وساوس أو أخطاء. وحضور الكتاب هذا لم يسوغ لى التحلل عن تجويد أداتى البحثيه. فقد توفرت على الوثائق المكتوبة والتمست آراء معارضى المهدية فى مظانها فى خيام الكبابيش الغراء.

وكنت فى حالى المهدى والعلماء و«المهدية والكبابيش» مع حرية المعارضة. ففى الكتاب نظرت الى ثورة المهدى كحق مشروع لحمل السلاح حين تتعذر سبل النصح والهداية للحكام ليقلعوا عن السحت والظلم. وفى المقال رددت الاعتبار إلى معارضة المهدية بعد أن وُصِفَت فى دارج كتب التاريخ بـ«العصيان» أو برقة الدين. وقد تبنت هذه الكتب نظرة الدولة المهدية إلى هذه الأدوار السياسية وجعلت منها «تاريخاً موضوعياً».

لا أكف عن سؤال الرحمة لأخى المرحوم عبد الله محمد الحسن الذى كانت أحاديثنا حول المهدى والعلماء مدخلاً إلى ود جميل لم يدم طويلاً كما اشتهينا. ومحبتى لعبد الله جلاب حتى يومنا الراهن أصلها فى نظره الدقيق الحفى للكتاب أول صدوره. وأبطرنى دائماً ثناء العالم المحقق الغضوب محمد إبراهيم أبوسليم على الكتاب. وأذكر لأخى البروفسير حسن أحمد إبراهيم تزكية الكتاب لطلاب الثانوية العليا فى منهاجه لتاريخ السودان. فلو لم تعرفنى هذه التزكية بالشاب الشاعر النابه الحافظ لكفانى. وقد قوانى على الخيبة ثناء الأستاذ/أحمد عبد الحليم، والأستاذ/عبد الوهاب موسى، والمرحوم «الابروفى» حسن أحمد عثمان«الكد» الذى استغرب عناية «ختمى» مثلى بالمهدية على مائدة غداء ضمت المرحوم الشاعر طه حسين الكد الذى كان وده بصدد الكتاب وغير الكتاب جم وعنيف. وأسأل الله له الشآبيب اللطيفة السخية. وهذا ما أسعفتنى به الذاكرة فى باب العرفان ولا ريب أنها خانتنى وأمسكت عن أسماء أخرى برتنى والكتاب بعناية أو تقريظ أو اهتمام. فلهم كلهم محبتى.

وأمل أن أجد الوقت يوماً لتجديد المهدى والعلماء كما رتبت الأمر فى ذهنى لا أن أعيد نشره وحسب.

مقدمة

واجهت الثورة المهدية -مثل كل حركة ترمى إلى تغيير جوهرى فى كيان المجتمع- أعداء من مختلف المشارب والأصول الاجتماعية وإن ارتبطوا بمصلحة مشتركة فى استمرار النظام التركى المصرى القائم. فى الرسائل التى عثرت عليها الإدارة التركية المصرية بعد أن ترك المهدى جزيرة أبا نلمس معارضة مشائخ الصوفية الذين كاتبهم المهدى للقيام بأمر الدين. وفى شرق السودان انتصبت طائفة الختمية، تعوق نشاطات عثمان دقنه، ولا يصدر عنها ما ينم عن استجابة للرسائل المتكررة التى كان يبعثها المهدى لأقطابها. وبإيعاز من عبد القادر باشا ألهم محمد شريف نور الدائم (سمانى) الطريقة قصيدة فى تكذيب المهدى، وإن لم ينكر عليه زهده وعمق إيمانه. وفى المدن المستسلمة لحصار المهدى نرى أن طوائف من الناس تظل تتشبث بالنظام السائد حتى الرمق الأخير. وإزاء زحف الثورة وانتصاراتها ينضم نفر إلى صفوفها بعد طول تردد، وبقية من ثقة فى مقدرة النظام القائم لردع الثورة ما تلبث أن تتلاشى كما حدث للشيخ محمد الخير فى بربر، والشيخ العبيد ودبدر فى أم ضبان. من مجموع هذه المواقف يهدف مبحثنا هذا إلى الإمساك بخيط من خيوط تلك الصراعات -وهو الصراع الذى نشب بين المهدى والعلماء- وإلى تبيين مواقع كل من طرفى الصراع فى بيئة كانت تنضج لاستقبال اهتزاز عنيف فى مألوف سيرتها . . تستقبل ثورة جذرية السلوك والأهداف.

ويحسن بنا أن نحدد فى هذا المضمار مقصود كلمة (العلماء). هل هى ذلك النفر من الرجال الذين تلقوا تأهيلاً سنياً فقهيا فى مؤسسة فقهية سنية كالأزهر مثلاً؟ أم هى ذلك الرهط من الرجال الذين ارتبطوا بجهاز الدولة فى وظائف الإفتاء والقضاء والوعظ والتعليم الدينى مقابل راتب معلوم؟ أميل فى هذا المبحث إلى وصف المجموعة الثانية بكلمة (علماء)، وإن لم ينج رجل عالم كالشيخ المضوى من شمولنا له فى طائفة العلماء برغم أننا لا نعرف عنه اندغاما فى جهاز الدولة التركية المصرية، وإن عرفنا عنه تأهيله الأزهرى. ولم ينج كذلك الشيخ ميرغنى، قاضى دولة تقلى، مما لم ينج منه الشيخ المضوى، الذى لا

نعرف عنه تكوينا أزهرياً، أو ارتباطاً بجهاز الدولة التركية المصرية. وقد استفدنا من مثل ذلك الشمول فى توضيح عنصر الثقافة والتكوين الفكرى مرة، وفى توضيح عنصر (الوظيفة) مطلقاً تارة ثانية فى الصراع الذى نجم بين المهدى والعلماء. ولكن، وعلى وجه العموم، أجد نفسى متمسكاً بالمجموعة الثانية لتشملها لفظة "العلماء" وأعنى تلك التى احتواها كنف الدولة التركية المصرية، وتوحدت وجودا ومصيرا مع السلطة القائمة.

صراع كهذا الذى نرمى إلى تبيان جذوره وحركته وتفسير ما انتهى إليه يدور -كما لا يخفى- فى حقل بعيد عن ميدان التدبير العسكرى - المجال التقليدى الذى ظل العمل التاريخى حول المهدية يتجه إليه فى الغالب والأعم. ومن هنا تنجم الصعوبة الأولى لناشئ مثلى يطرق أبواب مثل ذلك الصراع فى حقله البكر. فالصراع بين المهدى والعلماء فى السودان حلقة من حلقات صراع ظل يدور فى الفكر الإسلامى: بين الفكر التقليدى السنى، الذى تكلأه -بفرقه المختلفة- عين الدولة الإسلامية المتباينة، وبين فكر غير رسمى -شيعى أو صوفى- نما بمعزل عن هيكل الدول. ومبحث كهذا الذى نحن بصدده ينبغى أن يلم بطرف من ذلك حتى يتسنى له أن يربط بين مادته وبين ذلك الصراع الهائل الأبعاد فى الفكر الإسلامى. وهذا ما لم يتوفر لنا بصورة مرضية، فانفتحت بذلك ثغرة فى المبحث يفضل الباحثون دائماً أن يلفتوا إليها النظر آملين أن يتصدى لها من يأتى بعدهم. وما أحسبنى فى هذا الصدد شاذا على مجرى العادة. يتعلق بهذا الصراع أمر آخر هو طبيعة الخلفية الثقافية التى دار فى إطارها ذلك الصراع. ونقصد بالخلفية الثقافية الخصائص النوعية لذهن ووجدان الجمهور السودانى فى البيئة السودانية، أى مؤسسات ترعرع فى كنفها؟ أى أخيلة وفكر وعاطفة تترسب فى أفئدته؟ وقد قطعنا شوطاً أو بعض الشوط لنكشف معنى انتصار المهدى على العلماء فى حلبة الصراع وقيام دولته على أنقاض دولة الحكم التركى المصرى التى انتضى العلماء فكرهم فى سبيل سيادتها واستمرارها.

فى ظل حكم كالحكم التركى المصرى لا شك فى وجود عناصر تركية مصرية فى جهاز العلماء كالمفتى شاكر، وحسين المهدى، وخلافهما. بل وأن مثل تلك العناصر كانت النذر الأولى لطائفة العلماء حين وفدت فى أثر الحملة التركية

المصرية لفتح السودان. واستفادت منها الإدارة التركية المصرية فى أول عهدها حتى يتسنى لها انتخاب فقهاء سودانيين بتأهيل علمى أزهري لسد احتياجات أجهزة الافتاء والقضاء والوعظ. وقد استمر عدد من تلك العناصر الأجنبية حتى انفجار الثورة المهدية. وبحكم غربتها عن ثرى البلاد ومشاعر أهليها وسخطهم كان لتلك العناصر الحق فى معاداة المهدى لأنهم جزء من الكيان الأجنبى الذى يسيطر على مقدرات البلاد. لم نثبت هذه الملاحظة فى مجرى مبحثنا كمبرر لجزء من أفراد طائفة العلماء لمناضلة المهدى، ولم يصرفنا عن ذلك ضآلة فاعليتها، ولكنه التفصيل الذى كنا ننأى عنه من أجل الخطوط العامة.

لا يستوعب المبحث بشكله الراهن امتداد الصراع بين المهدى والعلماء بعد انتصار الثورة، ولا رفع المهدى للمذاهب لإحلال مذهبه الخاص عوضاً عنها، ولا استفادة المهدى من رجل أزهرى مثل أحمد ود جباره منذ أيام أبا وتعيينه قاضياً للإسلام، ولا عن رهط العلماء الذين انحازوا للنجومى وكتبوا المرافعات فى الدفاع عن مهدية محمد أحمد فى منشورات كان النجومى يبثها لأهل الخرطوم. فى المقام الأول كان همنا تقليب ذلك الصراع والثورة فى المخاض والميلاد العنيفين وتجنب تناول مواقف العلماء البعيدين عن جهاز طائفة العلماء إلا فيما ورد عنهم من موقف فكرى معاد للمهدى مثل موقف الشيخ المضوى فى توضيح أثر المنابع الثقافية إزاء تصور (المهدى) ومنهاج الكشف الصوفى.

عبد الله على إبراهيم

الخرطوم ١٢/١/١٩٦٦

الفصـــــل الأول

جذور طائفة العلماء

صحب الحملة التى سيَّرها محمد على باشا لفتح السودان فى عام ١٨٢١م "ثلاثة من نخبة العلماء وهم القاضى محمد الأسيوطى الحنفى والسيد أحمد البقلى الشافعى والشيخ السلاوى المغربى المالكى ووهب (محمد على) كلا منهم خلعة سنية و١٥ كيساً وأوصاهم أن يحثوا أهل البلاد على الطاعة بلا حرب بحجة أنهم مسلمون وإن الخضوع لجلالة السلطان أمير المؤمنين وخليفة رسول المسلمين واجب دينى"(١).

لم يكن هذا المسلك، الذى أراد به الأتراك المصريون تسويغ امتلاكهم للسودان، وترويض أهله على قبول التبعية لهم دون مقاومة إيذانا بانغماس السودان فى المجرى السنى الفقهى، الرئيسى الذى نأى به عن الانعزال الدينى والوضع الهامشى الذى كان عليه فى عهد الفونج(٢) فحسب، وإنما حَمَّل كذلك نذر تحول جوهرى فى العلاقة السائدة آنذاك بين الدين والدولة فى حكم الفونج والممالك الإسلامية الأخري مثل الفوروتقلى. شهدت تلك الممالك نوعاً متميزاً من الحياة الدينية جمع الفقهاء فيها بين علم الظاهر والباطن. وقد أفضى ذلك بهم إلى تصدر وانخراط فى الطرق الصوفية. ولقد سبق استقرار تلك الحياة الدينية على نحو ما ذكرنا تفاغل هادئ بين اتجاهات التبشير العلمى واتجاهات التصوف الفردى، والموروث المسيحى والوثنى فى البيئة السودانية. وأثمر هذا جميعاً ذلك اللون من الحياة الدينية الذى استحوذ على أفئدة عامة المسلمين وظل بمنأى عن السلطة السياسية على مسافة تؤهله للقيام بمصالح المسلمين إلا فيما استوجبه أمر القضاء والخطابة المحدودين فى دولة تقوم على اللامركزية والاتحاد القبلى الاختيارى أو القسرى. ولعل هذا اللون من الحياة الدينية يتجلى فى تسمية الفقيه "فقيراً" فى القاموس المحلى حيث مزج بين التعليم والتصوف وأضحى الفقيه متصوفاً أي فقيراً إلى الله فى لغة التصوف وفى وظيفة (الخلوه) فيما هو معمول به حينذاك. فلقد كانت مكاناً يخلو فيه الفقير للتعبد وإليها يفد طلاب القرآن والعلم.(٣)

قامت العلاقة بين الفقهاء المتصوفة وملوك الفونج على دعامتين، إحداهما النفوذ الروحى الذى كان يمارسه المتصوفة على الملوك كما كانوا يمارسونه على الرجل العادى، والثانية القيام بمصالح المسلمين حيث جعلوا من (مسايدهم) ملاذاً للمقتفى والمرقوب والمريض والمظلوم والحائر، ومن نفوذهم على أهل السلطان وسيلة لدرء الظلم والحاجة عن المسلمين، وجعلوا من التفاف المسلمين حولهم، الناجم عن برهم لهم والقيام بأمرهم، قوة تضفى على نفوذهم الروحى على أهل السلطان قوة سياسية. كان سلطان الفونج "يعتقد" كما يعتقد الرجل العادى فى صلاح أولياء الله فيهرع إليهم للمشاورة، كما فعل الشيخ عجيب حين أفضى بعزمه قتال الفونج إلى الشيخ إدريس بن محمد الأرباب فنهاه لأن الفونج سيقتلونه، ويملكون ذريته إلى يوم القيامة، وحين طلب الملك بادى مشورة أستاذه الشيخ إدريس فى حرب الشيخ عجيب أقره على ذلك وتنبأ له بالنصر(٤). ولم يجد أهل الملك عبد السلام مناصاً من الوقوع على الشيخ بدوى ولد ابودليق حين تعرض عرش عبد السلام للزوال(٥). وحين واجه ملك آخر من ملوك الفونج نفس المصير يوم خرج عليه العسكر من قرى سنار وأيس ولاذ ببيت أخته التى وقعت على خليل الرومى ليرد إليه عرشه فأشاح عنها قائلاً: أخوك الظالم المفسد. ولم يقبل أن يتولى الأمر ما لم يتب الملك على يده فألبسه عمامته بدلاً عن تلك التى انتزعها الفونج وضمن له ملك أبيه(٦). وكان اعتقاد ملوك الفونج فى سلطة هؤلاء المتصوفة قاهراً حتى أن الشيخ الهميم إذا دخل سنار فى شفاعة كان يصحبه الشيخ عجيب وما أن يدخل وعرة المندرة حتى يمنع الملك من ضرب النقارة، ويخلع ثياب الملك، ويلبس جبة الشيخ تاج الدين البهارى(٧). وكانوا يتصرفون إزاء كراماتهم كما يتصرف الرجل العادى. فنجد ملكاً من ملوك الشايقية ينبهر حين انجلت الشمس بعد كسوف، بفعل صلاة قرأ فيها عبد الله الأغبش سورة البقرة وآل عمران جهراً. فيهتف: نعم أهل الغبشة. فسار على الشيخ عبد الله اسم الأغبش(٨). وكان الملك ولد ناصر يعتقد فى الفقير الدويحى للحد الذى يلبس فيه قميصه يوم القتال(٩).

وفى القيام بأمر المسلمين كانت الشفاعة للمظلوم ورفع الحيف الواقع على مريديهم، تتفاوت عند ذلك النفر من المتصوفة فى عهد الفونج. فعلى طرف من هذا النوع من العلاقة بين المتصوفة والسلطان يقف رجال من أمثال الشيخ

إدريس إبن محمد الأرباب، الذى أزمع بادى أبورباط على أن يقتسم معه داره مناصفة من العسل إلى البصل، فامتنع لأن تلك الدار أغتصبت من النوبة، واستبدل هذه المكرمة بأن يعطى الشفاعة. وقد دخل الشيخ سنار إحدى وسبعين مرة فى مصالح المسلمين(١٠). ويقف على الطرف النقيض رجال كالشيخ خوجلى، الذى من "أخلاقه أن لا يكاتب السلطنة ولا يرسل إليهم مع كونه كثير الشفاعة والجاه، وإذا طلب أحد منه القيام إلى السلطان ليشفع له عنده يقول له لا أرسل معك تلامذتى ولا أولادى استودعتك الله وخد هذا الطين وإن صبرت إلى أن يأتينى هذا الظالم أو أحد أعوانه أوصيه ليشفع لك عنده بأمرى ولا يقوم إلى ظالم فى شفاعة(١١)" ورجال أيضاً كـ (أبو إدريس) الذى لم يقف عمره على باب شفاعة، والذى لم يلب دعوة الشيخ عجيب بالحضور إليه، وحين نظر وتلامذته "ركب الشيخ عجيب على قارعة الطريق تنزل وقعد مستخفياً في ظل شجرة وغطوه بمقطف وقال إن سالوكم قولوا لهم فقير محموم(١٢)". وقد نرد هذا التباين فى السلوك تجاه الشفاعة إلى تباين فى مذاهب التصوف ومناهج الزهد. ولن يتأتى لنا إثبات ما ذهب إليه عبد المجيد عابدين من أن الانصراف عن السلاطين والشفاعة عندهم ناجم من التدهور الذى أصاب مملكة الفونج، من انحدار للمفاسد التى لم تكن ترضى الصفوة من العلماء، أمثال الشيخ خوجلى إلا بتحقيق منضبط لكتابطبقات ود ضيف ما قام به يوسف فضل فى أوائل السبعينيات. وقد عبرت عن هذا الترفع من الاختلاط بملوك الفونج قصيدة الشيخ فرح ود تكتوك "يا واقفاً عند أبواب السلاطين" والتى شك إحسان عباس فى نسبتها إلى الشيخ فرح ولكنها فى نظره تعبير عن الروح السائد(١٣) ... تحت ظل نظام كالحكم التركى -بدوافعه الاقتصادية والاستراتيجية الواضحة من فتح السودان وما استوجبه ذلك من إدارة مركزية محكمة تمكن له من تنفيذ أغراضه ومقاصده- كان طبيعياً أن تتعرض العلاقة السائدة بين الدين والدولة فى عصر الفونج إلى هزة وخلل، وإلى نشوء علاقة جديدة تتلاءم وطبيعة أهداف الحكم القائم. مع حملة الفتح اتخذ الأتراك المصريون الدين وسيلة لتسويغ حكمهم ولإضعاف صوت وقوة المقاومة المتوقعة. وشرعت الدولة الجديدة فى تشييد نظام مركزى متشعب دقيق للقضاء والافتاء على نحو لم يألفه السودان من قبل استوعبت فيه عددا من الفقهاء المحليين. أنشأت الإدارة التركية المصرية المحاكم الشرعية مقسمة إلى محكمة عليا

ومحاكم مديريات ومحاكم محافظات ومحاكم أقسام وأنشأت مجلس استئناف السودان الذى يتألف من عدة قضاة برئاسة قاضى عموم السودان. ولهذا المجلس مفتيه ويسمى مفتى مجلس استئناف السودان. وكان شاكر بن الرئيس المفتى الأخير للمحكمة(١٤). وفى عام ١٨٥٠م تأسست المجالس المحلية واختارت لها الحكومة عدداً من عمد وأعيان وتجار البلاد. وقد جعلت الحكومة فى الخرطوم المجلس الأعلى للاستئناف يتولى فيه كبار التجار والأعيان النظر بطريق الاستئناف فى الأحكام الصادرة من المجالس المتقدمة. وجعلت الحكومة مفتياً خاصاً للمجلس المذكور. كما جعلت الحكومة أيضاً مفتياً لمجلس كل مديرية من مديريات السودان عند الحاجة لمعرفة النص الشرعى(١٥). وكان قاضى عموم السودان يختار القضاة ويعينهم حكمدار عموم السودان. أما قاضى عموم السودان فيتم تعيينه بأمر الخديوى(١٦). وقد تكلفت الحكومة التركية فى السودان برواتب معلومة للقضاة بين الخمسمائة والألف قرش للقاضى شهرياً مع إعفائه من العوائد والضرائب وغير ذلك(١٧). كان هذا النظام المركزى الدقيق اللصيق بإرادة الدولة جديداً على مألوف القضاء فى دولة الفونج. فقد عرفت دولة الفونج المحكمة العليا فى عاصمتها سنار والمحاكم الصغرى فى عواصم المشائخ والملوك الآخرين المرتبطين بها. وعرفت هذه المحاكم الاستئناف يرد إليها من محاكم علماء الشريعة البيضاء فى القرى والبوادى. وعرفت قضاء الأجاويد ولكنها لم تنشىء منصب الإفتاء، ومن شاء أن يستفتى فرجوعه إلى علماء البلاد، ولم تدفع رواتب معلومة للقضاة، وإنما وهبتهم من بيت المال ما يسد حاجتهم حتى لا يمد القاضى يده إلى أموال الناس(١٨).

جرد هذا التكوين المركزى للقضاء والافتاء، الذى ربط رهطاً كبيراً من الفقهاء والعلماء بجهاز الدولة، العلاقة بين الدين والدولة التى سادت فترة الفونج من مضمونها القائم على اعتقاد الملوك فى صلاح رجال الدين، والهيبة التى تكنها الدولة لهم ولكراماتهم، وعزوفهم عن السلطة واستقلالهم النسبى عنها، وزهدهم فى الانغماس فيها، وأنهت النفوذ الروحى الذى مهد لرجال الدين من المتصوفة والقضاة أن يكونوا لسان الرأى لجمهور المسلمين، وأن يضطلعوا بمهمة القيام بمشكلاتهم بالشفاعة ودرء مظالم السلطان. ففى محاولات هذه الإدارة الجديدة لبسط سلطانها لم يحل دون مراميها وازع أو اعتقاد، فقتلت الفقيه السيد ولد

زين العابدين حينما كانت تطارد حسن ود رجب(١٩). وقتلت الفقيه محمد ولد عبد العليم خليفة ولد عبود وضربت حلته ونهبتها. وحين لاذ نفر من أهل المتمة بخلوة الفقيه أحمد الريح أمر الدفتردار بإحراقهم(٢٠) وحين طارد الدفتردار المنهزمين من معركة النصوب أمسك فى طريقه بالفقيه إبراهيم ود عيسى، وأخذه إلى أبى حراز وحبسه مدة، ثم أطلقه، وانتهى من بعد ذلك إلى مكدور بين الدندر والرهد فقُتل الشيخ صالح من أولاد بان النقا ونُهبت أموالهم وتَشتت كتب الشيخ حسن(٢١). قامت العلاقة الجديدة بين العلماء الذين انخرطوا فى جهاز الدولة وبين الدولة على أساس حصرهم فى مجال عمل واحد هو القضاء والإفتاء، ومن ثم دفع المكافآت المحددة لهم. ونتج عن ذلك انقسام فى الحياة الدينية، لصيق بنظام الحكم العثمانى فى أرجاء الإمبراطورية التى كان يبسط نفوذه عليها، بين طائفة العلماء: القضاة والمفتيين والمعلمين التى تشكل جزءاً من نظم الحكم وبين طائفة الصوفيين غير الرسمية ذات النفوذ(٢٢). حدث هذا الانقسام على نحو لم تشهده مملكة الفونج. وادخرت الإدارة التركية هذه الفئة من العلماء، التى استوعبتها فى جهاز الدولة، وأطلقت قواها كاملة من عقالها فى الصراع الذى نشب بينها وبين المهدى على نحو ما سنرى.

سارت الإدارة المصرية التركية فى بداية استقرارها فى سياسة التقرب والتودد إلى رجال الدين فى السودان –العلماء منهم والمتصوفة– فى حين كانت تنشئ نظامها الرسمى للقضاء والإفتاء النابع من احتياجات تدعيم وتركيز سلطتها. وقد ورثت فى هذا الصدد تقليداً قديماً من الممالك الإسلامية السودانية. كانت تلك الممالك تُقْطِع رجال الدين الأرض أو تعفيهم من خراجها. ففى دولة الفونج احتفظ الزعيم بمساحة من الأرض لاستغلالها لمصلحته الخاصة، وعرفت هذه باسم "العمارة". وكان الزعيم أو السلطان السنارى فيما بعد يتصرف فى جزء من أرض العمارة عن طريق الهبة خاصة للفقهاء الروحيين. وصارت هذه الهبات نواة للملكيات التى سُمح للفقهاء وورارثيهم بالاحتفاظ بها واستغلالها لمصلحتهم(٢٣). وتصدق الشيخ عجيب ولد العجيل بأرض كانت للفقيه ود أم مر يوم وأعفاه من نصف الخراج الذى كان مفروضاً عليها(٢٤). وكان سلاطين الفور يكرمون القضاة ويمهرونهم الحواكير والعربان بحجج مختومة للانتفاع بريعها وأهلها فى الزراعة. والحاكورة عبارة عن قرية أو بلدة يهبها

السلطان لمن يشاء فيدفع سكان القرية أو البلدة، الذين غالباً ما كانوا من أهل القاضى المعين، الزكاة والعشور والفطرة وسائر الأموال الأميرية للموهوب له للانتفاع بها، وهى بمثابة صدقة لإعاشته ومساعدة مسجده(٢٥). وفى تقلى يهب الملك للفقيه جاها يمنع رجال المملكة أن يلحقوا به أذى أو أن تمس أرضه بمطالب العشور وغيرها(٢٦). واصلت الإدارة التركية المصرية هذا التقليد وامتدت به إلى الأراضى التى دخلت فى نطاق نفوذها مؤخراً مثل دارفور. فقد كتب حكمدار السودان للمعية السنية يلتمس ترك الحِلات (قرى) الخمس للفقيه سراج الدين بن يعقوب إمام مسجد قرية أم شنقة كما كانت بلا خراج على عهد سلاطين الفور من ذلك(٢٧). وكانت السنة منذ عهد محمد على باشا أن تدفع مرتبات شهرية لمن يقوم بتدريس القرآن والعلم ويتسلمها من بعده ورثته حتى لو انقطعوا عن التدريس. وجاء سعيد باشا ليقرر ألا تصرف تلك المرتبات إلا لمن ثبت فعلاً أنه يقوم بالتدريس من الورثة. وأصبحت القاعدة رفع الضريبة عن القضاة والفقهاء والشيوخ الذين بيدهم وثيقة تثبت أن أراضيهم معفاة من الضرائب لمزاولة مهنة التدريس أو القضاء أو الإمامة(٢٨). وأخذت الإدارة التركية تتلقى الشكاوى من القضاة ومعلمى الدين ومن المتصوفة مطالبة بعمارة المساجد وإعادة ترميمها وتوسيع الزوايا وتجديد بنائها وزيادة المرتبات. وكان الخديوى فى مصر حين يتلقى هذه الشكاوى -وهو العامل على استقرار البلاد وعلى كسب هذه الفئة ذات النفوذ الاجتماعى، وفى إطار مفهومه لرسالته التمدينية فى السودان- يطلب من الإدارة التركية المصرية فى السودان أن تجاب مطالب الشاكين. ونجد أن نظاماً كالأوقاف تُمنح للمساجد والخلاوى ونظام الجراية يَجِدَّان على البلاد. ولكن لم يغب عن ذهن الإدارة التركية تدعيم الجانب الفقهى التعليمى لخدمة الجهاز الفقهى التشريعى المتكامل المرتبط بدولاب الدولة المركزى الآخذ فى النمو والاتساع وتزويده برجال مستنيرين فى هذا الصدد، ومن حيث كسب هذه الفئة نهائياً إلى جانب الإدارة التركية المصرية حين تطابقت مصالحها مع مصلحة الدولة القائمة. فحين زار محمد على باشا السودان فى سنة ١٨٣٨-٣٩م اجتمع بالقضاة والمفتيين والعلماء وأنعم على كبارهم وصغارهم الخلع الفاخرة(٢٩). وتم فى عهد محمد على إنشاء رواق السنارية فى الأزهر نتيجة الإقبال المتزايد من السودانيين على التعليم فى الأزهر. وفى عهد عباس لقى إثنان من العائدين من الأزهر ترحيباً واهتماماً

حيث كتب الباشا إلى حكمدار السودان ليحسن مقابلتهما، وقد أذن الحكمدار لهما ببناء مسجد في بلدتهما(٣٠). وفي عهد عباس تعلم فقهاء الخرطوم الذين كانوا مع رفاعة رافع الطهطاوي تجويد القرآن الشريف وعلم القراءات حتى صاروا ماهرين في ذلك(٣١).

وفي فترة حكمدارية جعفر باشا (١٨٦٥ - ١٨٧١م) تتضح صورة التركيز على الجانب الفقهي التعليمي، والنهوض به لسيادة الحياة الدينية، وتوفير الإمكانيات له، والضغط من الجانب الآخر على المؤسسات التعليمية الصوفية، ووضع القيود عليها بحجة جهلها وعقم نوع التعليم الذي تقدمه، حيث لا تؤهل خريجيها للانخراط في سلك الدولة، وبحجة انصرافها فوق هذا جميعاً عن مباشرة التعليم. فحين ذهب جعفر باشا إلى مصر في إبريل ١٨٦٧م صحب معه اثنين من أبناء مديرية كسلا إلى الأزهر وسلمهما للشيخ مصطفى العروسي -شيخ الأزهر- وأوصاه بالاهتمام بهما، وأن يوفر لهما وسائل الراحة حتى لا ينفرا، وأن يخصص لهما مرتبا يوميا قدره قرشان لوضع نواة لعلماء وفقهاء وقضاة وأئمة ومفتيين من السودانيين لأن العلماء الذين يرسلون من مصر إلى السودان قليلو العدد ولم يقع منهم النفع المرجو(٣٢).

وفي الخطاب الذي بعثه جعفر باشا إلى صاحب السعادة مهر دار الحضرة الخديوية بتاريخ ١٠ جمادى الأول ١٢٨٦ يكشف جعفر باشا عن أسس هذا النهج الجديد في تدعيم الكيان الفقهي التعليمي في إتجاه ربطه بجهاز الدولة، فيقول بافتقار السودان إلى السلك الديني والتقدم الفقهي. فانعدم تبعاً لذلك وجود طلبة علم يليقون لوظائف القضاة والنيابة والإمامة والعسر الكامن في جذب مثل هذه الفئة من مصر لقلة المرتبات. ويرى إزاء ذلك "تحويل البصر إلى الطريق الديني. وقد كان المتبع في العهد القديم صرف مرتبات ومؤونة إلى بعض الجهلة من الفقهاء في سبيل التقدم العلمي. وكانت تصرف إليهم شهرياً. ونظراً لأن أكثر أصحاب المرتبات جهلاء فانهم استحقوا تلك المرتبات بالشهادات الكاذبة. واغتالوا المرتبات المنصرفة إليهم وإلى طلبتهم بدون وجه حق(٣٣)". ويقول بأن طلبتهم يتركون المكتب قبل قراءة جزءعم وتستوعبهم الحياة العملية. ويطلب من الحضرة الخديوية أن تسمح له بالتفتيش على أعمالهم وفحص مؤهلاتهم وأن يقطع مرتبات من لا علم له وهو يخشى أن يزعجوا

الخديوى من بعد ذلك بالشكوى، ويقترح انتخاب مدرس بعد الامتحان لكل من بربر ودنقله والخرطوم وسنار والتاكه وكردفان وفاشودة، وإجراء علاوة على الراتب القديم لهم، وربط الجراية لهم، وتحديد عدد الطلبة للمعلم، وأن يعفى الطلبة من دفع الضرائب والأموال والمطلوبات الأميرية الأخرى إذا ما تركوا امتهان حرفتى التجارة والزراعة. ويقترح أيضاً إيجاد منصب شيخ العلماء من العلماء المبرزين فى الخرطوم بعد امتحانه ليشرف على الجميع وأن يربط له مرتباً قدره ٥٠٠ قرش شهرياً و٣ أرادب من الذرة وكذلك إيجاد منصب لشيخ الفقهاء من الفقهاء المتقدمين بمرتب قدرة ٣٠٠ قرش شهرياً وأردبين من الذرة.

ألحق التنفيذ الجزئى لهذا النهج الجديد أضراراً بفئة "الفقراء" التى طمعت من قبل فى العون المادى وتكالبت عليه فغمرت الخديوى بظلاماتها. فكان يحول ذلك إلى جعفر باشا – الذى كان قد اتخذ موقفاً واضحاً منهم، ومن مسألة تعيشهم على أموال الحكومة، والكسل الذى ران على حياتهم، وانصرافهم عن الزراعة، وجدوى هذا المال الميرى أن يصرف على زيادة المصاريف الضرورية للمستخدمين والعساكر(٣٤). وإزاء كثرة الظلامات والرجاءات انتهى رأى الخديوى إلى رفع الأموال الحكومية عن الأراضى التى يزرعها ذلك النفر من الفقراء(٣٥). "ويظهر أن ممتاز باشا لما خلف جعفر باشا مظهر سار على رأيه من حرمان من لم تثبت أهليته من الشيوخ والفقهاء للحصول على المرتبات والمربوطات. فلما جاء إسماعيل باشا سار على نهج سلفه إلا أنه رأى أن من المحرومين من لا يستطيع العمل فى الأرض وذلك "كالشيخ الأمين محمد الضرير رئيس العلماء ومميز الطائفة العلمية والفقهية والشيخ محمد أحمد رئيس ومميز الوظائف القرآنية والحفاظ، والشيخ محمد النقيب واعظ ومدرس للأهالى بجامع الخرطوم فقرر لهؤلاء استمرار مرتبهم"(٣٦)". وامتدت روح التنظيم وربط المؤسسات الدينية بالسلطة السياسية أيضاً إلى المؤسسات الصوفية، فبعد الاعتراف بها بواسطة محمد على باشا الذى جعل سلطة الشيخ البكرى، القيم على طوائف مصر الصوفية، تتمدد لتشرف على الطرق الصوفية فى السودان كمركز لها ولكنه كان ضئيل النفوذ على طرق السودان لأن الولاء الصوفى فى السودان كان على أساس شخصى بين المريد وشيخ الطريقة(٣٧).

كانت الإجراءات التى اتخذها جعفر باشا مظهر ومن بعده ممتاز باشا

وإسماعيل باشا بلورة للإتجاه الأساسى الذى اضطلع به العلماء الذين صحبوا حملة الفتح التركى المصرى من حيث نشوء فئة من العلماء ارتبط مصيرها بمصير السلطة السياسية القائمة وظل يغذيها طلاب العلم من السودانيين فى الأزهر بتعليمه الفقهى السنى لملء وظائف الدولة التى أصبحت أكثر جزاء وأدعى إلى الانخراط فيها من ناحية الوضع الاجتماعى المرموق الذى تكفله لمن يملأها. وأخذت الإدارة التركية المصرية تكلأ هذه الفئة بالرعاية، وتجزل لها العطاء على حساب المؤسسات التربوية والتعليمية القديمة، التى تكالبت فى مطلع الفتح على عطايا الدولة الجديدة، وشجعتها الاستجابات السخية التى كانت تلاقى بها مطالبها. ولكن - وباستقرار النظام الجديد وبعد أن قطع شوطاً فى تثبيت دعائم أجهزته المركزية - وحين أضحى يواجه أزمة فى منصرفات السودان، قلب لها ظهر المجن، ونزع عنها كثرة من الامتيازات على حين أخذت تلك المؤسسات التقليدية فى الانحلال بفعل الاغراء والترغيب والتودد الذى شملها، ضمن من شمل، حين كان الحكم التركى المصرى يسعى إلى تأمين وجوده. وبنشوء هذه الطبقة من العلماء والمفتيين والقضاة والمعلمين فى جهاز الدولة أخذت العلاقة التقليدية بين الدين والدولة على عهد الفونج، القائمة على نفوذ رجال الدين الروحى على سلوك الدولة، فى التلاشى والاضمحلال، وحلت محلها علاقة وحدة مصير ووجود بين طائفة العلماء والدولة حيث اندغمت تلك الطائفة اندغاما تاما ومجزيا فى كيان الدولة، ولم تحتفظ بالمسافة التى احتفظ بها الفقيه على عهد الفونج ليؤهل نفسه ليكون ممثل الرأى العام لجمهور المريدين شفيعاً ووقِيعاً، وأن يردع بزهده فى المشاركة فى الحكم وبتمثيله الأصيل لجمهور المسلمين القائم على الاعتقاد ... ليردع بذلك السلطة السياسية التى كانت تهابه وتجله، بل وتعتقد فى كراماته الخارقة، ويده اللاحقة، والعطب الذى يصيب من يرد له كلمة.

الفصـــــل الثانى

العلماء والنشاط المعادى للثورة المهدية

كان طبيعياً والنظام التركى تتهدده ثورة كثورة المهدى أن تنشط أجهزته المختلفة لردع الثورة واستئصالها من قبل أن يصبح أثراً من بعد عين. وكان طبيعياً أن يناط بفئة العلماء والمفتيين والقضاة، التى رأينا كيف تطورت كجهاز من أجهزة الدولة التركية المصرية، إزاء ثورة تتشح بوشاح الدين، واجبات فى غاية الأهمية فى حرب الدعاية وفى محاصرة دعوة المهدية فكرياً بهدف عزلها وتجريدها من استجابة الجمهور المسلم. ومن أبواب استخدام هذه الفئة الإجراء الباكر الذى اتخذه رؤوف باشا - -حين بلغ مسامعه نشاط المهدى الدعائى- حين بعث بنفر من العلماء إلى المهدى فى أبا لمناقشته ورده عن الطريق بالحجة والمنطق، ويوم عقد مجلساً من علماء الخرطوم يعرض عليهم مكاتبات محمد أحمد ومنشوراته ليستأنس برأيهم. "فالتمس له بعضهم عذرا فى أنه قد حصل له جذب سماوى من انعكافه على الزهد والعبادة ولكنهم حكموا جميعاً بوجوب القبض عليه وتلافى الأمر قبل اتساع الخرق(١)". فتحرك رؤوف وأرسل بعثة محمد بك أبى السعود للقبض على المهدى فى جزيرةأبا فى النيل الأبيض.

وفى عهد عبد القادر باشا (مايو - ديسمبر ١٨٨٢) واكب النشاط الدعائى والفكرى لطائفة العلماء النشاط العسكرى الذى اضطلع به عبد القادر باشا لإخماد لهيب الثورة بالجزيرة. وقد سبقت ذلك النشاط من جانب العلماء فى السودان تعبئة فكرية على نطاق العالم الإسلامى من القسطنطينية والقاهرة لدرء خطر وانتشار فكرة الثورة المهدية فى أوساط المجموعة الإسلامية، فأصدر السلطان عبد الحميد -بوصفه خليفة للمسلمين- منشوراً يكذب فيه دعوى محمد أحمد المهدى ليوزع فى كافة الأقطار الإسلامية. وأفتى علماء الأزهر بتكذيب محمد أحمد المهدى أيضاً. وبمجئ عبد القادر باشا إلى لخرطوم حكمدارا على السودان أوعز إلى العلماء بتأليف الرسائل تكذيباً لدعوة محمد أحمد، ودحضاً لحججه، وإيضاحاً للخطل فيها. وقد طبعت تلك الرسائل بمطبعة الحجر

بالخرطوم، ووزعت فى أنحاء البلاد. وأشهر هذه الرسائل: رسالة السيد أحمد الأزهري بن الشيخ إسماعيل الولى الكردفانى، شيخ الإسلام فى عموم غرب السودان: المسماة "بالنصيحة العامة لأهل الإسلام عن الخروج عن طاعة الإمام" ورسالة الشيخ الأمين لضرير، شيخ الإسلام فى عموم شرق السودان، المسماة: "هدى المستهدى إلى بيان المهدى والمتمهدى"، ورسالة المفتى شاكر، مفتى مجلس استئناف السودان(٢).

وقد استفاد غردون، حكمدار السودان فى أخريات الحكم التركى المصرى، من طائفة العلماء فى التعبئة والاستعدادات الحربية التى كان يقوم بها فى الخرطوم، وفى رفع معنويات الأهالى. وقد استجابت تلك الطائفة لغردون ما وسعها ذلك. فحين رد المهدى على رسالة غردون، التى بعثها من مدينة بربر مصحوبة بالكسوة والتعيين حاكماً على إقليم كردفان، برسالة يطلب منه فيها الدخول فى دين الإسلام مع زى الدراويش هدية، جمع غردون علماء الخرطوم وطلب منهم نصحاً شرعياً يفند دعوى محمد أحمد المهدى ليبعثه مع رسل المهدى(٣). وتبنى غردون وجهة نظر العلماء فى مبدأ المهدية التى انتضى الدعوة إليها محمد أحمد المهدى. فخاطب الزعماء المهدويين، الذين حاصروا الخرطوم وطلبوا منه التسليم بمنطق أولئك العلماء قائلاً: "اعلموا أن محمد أحمد الذى اتبعتموه ليس المهدى المنتظر على ما أثبتته النصوص الشرعية(٤)". وظلت طائفة العلماء تقدم العون والتسهيل لمشروعات غردون الحربية، وتبث الثقة فى الأهالى. وقدمكث غردون ينتظر ارتفاع النيل ليستخدم الوابورات لرفع الحصار عن الخرطوم، وليتمكن الإنجليز من نجدته، فحل فى هذا الوقت شهر رمضان مع ارتفاع النيل، فلجأ غردون إلي العلماء ليبيحوا الفطر والحرب فى رمضان، ففعلوا باصدارهم فتوى استناداً على أن النبى (صلعم) فتح مكة فى شهر رمضان. فنشر غردون هذه الفتوى فى جميع المراكز العسكرية(٥). وبهدف رفع معنويات أهالى الخرطوم، الذين طوقهم الأنصار، وزع غردون ثمن ثمر جنائن الخرطوم الأميرية على الفقهاء والفقراء وحملة القرآن، وطلب منهم قراءة كتاب البخارى فى المساجد والتوسل إلى اللّه بصالح الدعاء لرفع الحصار وقطع دابر العصاة(٦). واستعان غردون بالعلماء للمرة الثانية فى إصدار الفتاوى لدحض الدعوة المهدية حين بدأ النجومى،

القائد المهدوى، نشاطه الدعائى الموجه إلى أهل الخرطوم بواسطة عدد من العلماء الذين انحازوا إلى المهدية لإثبات صحة دعوى محمد أحمد للمهدية وانطباق صفاته مع ما جاء فى الكتب من صفات المهدى. اجتمع غردون بعلماء الخرطوم لتفنيد كتاب النجومى بندا بندا وصدرت تلك الفتوى بتاريخ ٢٣ ذى القعدة ١٣٠١هـ - ١٤ سبتمبر سنة ١٨٨٤م ووقع عليها كل من الشيخ الأمين محمد، رئيس ومميز علماء السودان، وشاكر أفندي، مفتى استئناف السودان، والشيخ حسين المجدى، مدرس العلم بالجامع ، ومحمد خوجلى، قاضى عموم السودان، وموسى محمد، مفتى مجلس السودان(٧).

ولم يقتصر هذا المسلك العدائى من طائفة العلماء تجاه المهدى على ذلك الرهط الذى ارتبط عضوياً بجهاز الدولة فى الحكم التركى المصرى. ولكن نشهد مثل هذا المسلك فى المرحلة الأولى للمهدية، وحين كان المهدى يبحث عن مركز مؤمن يلوذ إليه وقت الحاجة فى جبال النوبة بالسودان الغربى. تبنت هذا المسلك طائفة من العلماء ارتبطت بمملكة تقلى فى جبال النوبة بغرب السودان. وكانت تلك المملكة قد احتفظت بمقوماتها الذاتية فى ظل الإدارة التركية المصرية مع نزوع للاستقلال التام يراودها ما يزال. فحين اتصل المهدى بالملك آدم فى تقلى لينحاز للثورة المهدية، اشترط الملك آدم أن لا يخاطر بنفسه فى جهاد مفتوح وتعهد أن لا يعترض نشاط المهدى، على أن يعده المهدى بألا يمس استقلال تقلى حين يظفر بالنصر. لم يرض العلماء فى تقلى بهذه المعاهدة بين الملك آدم والمهدى. وكان يقود معارضتهم القاضى ميرغنى. فالمهدى فى نظرهم نبى زائف واقترحوا على الملك آدم أن يقتله فورا وأن يهدر دمه وأنه واجب دينى أن يستأصل مثل ذلك الرجل. ولكن الملك آدم لم يستمع إلى مشورة علمائه وأرسل ابنه عمر مع المهدى. وحين أشعل المهدى الثورة، وطلب التأييد والسند من الملك آدم، رفض الملك آدم حسب نصح علمائه. وحين فتح المهدى مدينة الأبيض احتدت لهجته فى طلب الملك آدم لزيارته. ونصح العلماء الملك آدم بالرفض ولكن دون جدوى. وذهب الملك آدم لمقابلة المهدى بصحبة القاضى ميرغنى الذى لم يكف طالباً منه العودة. وحين واجه القاضى ميرغنى المهدى لم يخش من أن يقول ببطلان دعوته فى وجهه فسيق بعيداً لإعدامه(٨).

كانت طائفة العلماء وهى تضطلع بالدفاع عن النظام التركى المصرى القائم

تعبر عن وحدة المصير بينها وبين ذلك النظام كطائفة استحدثها لتسويغ حكمه بادئ ذى بدء وادخرها للأيام العصيبة السوداء التى قد تنجم. وإزاء ثورة المهدى انطلقت قوى تلك الطائفة من عقالها لتأمين النظام القائم، وللذود عنه فى مجال الفكر والوجدان. كما انطلقت أجهزة الدولة الإدارية والعسكرية للذود عنه فى ميدان التدبير الحربى. ولكن، وباستقراء موضوعى للواقع الاجتماعى للبلاد السودانية، وللواقع الفكرى والوجدانى، نرى أنه كان مقضياً على جهود تلك الطائفة بالفشل والإخفاق فى صد تيار الثورة، وأن ينتهى بها الأمر إلى ما آل إليه مجموع النظام التركى المصرى من سوء خاتمة.

فى معرض البحث عن أسباب الثورة المهدية أثار المؤرخ هولت سؤالاً استوجب إعادة النظر فى التناول التقليدى لتلك الأسباب منذ نعوم شقير. فأسباب الثورة تتلخص فى:

١- المآسى التى أعقبت حملات الدفتردار - مدير إقليم كردفان، الانتقامية لمقتل إسماعيل باشا فى شندى، وفداحة الضرائب والفظاظة التى تصحب جمعها مما اضطر الأهالى للهجرة لأطراف البلاد.

٢- حملات قمع تجارة الرقيق التى أوجدت فئة من تجار الرقيق الساخطين وما صحب تلك الجهود من انهيار فى ركن ركين من اقتصاديات البلاد.

٣- الحظوة التى كان تلقاها طائفة الختمية وقبيلة الشايقيةالختمية وقبيلة الشايقية من ذلك النظام على حساب المجموعات الأخرى(٩).

كل هذه الأسباب يمكن تلخيصها فى القهر وسوء الإدارة. ويبدأ سؤال هولت من هنا، فهو يرى أن ممارسة القهر وسوء الإدارة ظلا لصيقين بالإدارة المصرية واحتمله السودانيون لمدة الستين عاماً، فلماذا اندلعت الثورة فى عام ١٨٨١م؟ لماذا لم تندلع فى وقت أسبق؟ لماذا ضاق السودانيون ذرعا بذلك النظام فى ذلك الوقت بالذات(١٠)؟ وفى موضع سابق كان هولت قد وصف الدوافع الدارجة للثورة التى جاء بها المؤرخون منذ عهد نعوم شقير بأنها عوامل للسخط والتبرم(١١) وهى بهذا لا تفصح عن معنى قيام الثورة فى الوقت الذى قامت فيه لأن الحركة الثورية -فى نظره- تتوفر لها عناصر النجاح وآفاق النصر حين يواكب مثل ذلك السخط العام، الناجم من مظالم محددة (أى ليس ضجراً

غامضاً تحسه قطاعات المجتمع المختلفة) أن يواكب ذلك الشعور بضعف مادى أو معنوى فى النظام القائم يجعل من العسير عليه قمع الثورة إبان نشوبها، وأن يتوفر أيضاً وجود جيش ثورى على استعداد لاستعمال العنف فى سبيل هدفه، وأن تنشأ القيادة الثورية التى تبث الدعاية لتشعل وتوجه السخط وتبشر بنظم سياسية واجتماعية جديدة وتنظم النشاطات الثورية التى تستجيب لتلك الدعاية(١٢).

إن توفر هذه العناصر أو الشروط الثورية للثورة المهدية من حيث ضيق الناس ذرعاً بالنظام القائم، وعدم استطاعتهم أن يعيشوا تحت ظله لأكثر مما عاشوا، وعدم استطاعة النظام حماية نفسه، ونشوء القيادة الثورية الملهمة، كان يعنى أن الثورة المهدية قدر حتمى لا مرد له، وأن جهود أجهزة النظام التركى المصرى بما فيها جهود طائفة العلماء ستذهب أدراج الرياح. فالسخط، الذى امتد عبر فترة الحكم المصرى التركى، لم يبدأ فقط منذ مآسى الدفتردار فى ١٨٢٢ وإنما منذ محاولات اعتصار إمكانيات القبائل لتنفيذ مرامى محمد على باشا من فتح السودان، وهى المحاولات التى دفعت الملك نمر لإعداد الحريق الذى أودى بحياة إسماعيل باشا. وأخذ هذا السخط يعبر عن نفسه فى انتفاضات مختلفة الأهداف والأساليب كتمرد الشيخ بدوى فى كردفان سنة ١٨٤٤ والذى كان يقول أن الحكم التركى المصرى يظلم ويقهر بلاده وأن إيمان الأتراك بالدين الإسلامى أمر يعلمه الله، وقد لجأ إلى جبال النوبة حين سعى محمد على باشا إلى اعتقاله(١٣). وكذلك انتفاضة الجهادية السود فى التاكا فى سنة ١٨٦٥، وتمرد سليمان الزبير باشا فى سنة ١٨٧٨، وعصيان الفقيه إدريس وجماعة من أنصاره فى سنة ١٨٧٨ على النيل الأبيض ومقتله فى قرية القراصة.

هذه الانتفاضات المتباينة تشير إلى أن السخط وحده ليس هو الشرط الوحيد للثورة الشاملة، ولكن بتوفر هذا السخط مع ضعف فى الكيان الإدارى للنظام القائم مع القيادة الملهمة يبدأ اندلاع الثورة. فى سنتى ١٨٨٠ – ٨١ "لم تعد الإدارة "التركية المصرية" فى وضع يمكنها من أن تأخذ بالشدة ما لم تقو على أخذه بالإدارة الحسنة(١٤)". فالإدارة التركية المصرية لم تستقر على أسلوب لحكم السودان إلا بعد عام ١٨٧٣ حين عين إسماعيل باشا أيوب مديراً لقبلى السودان ليعين من بعد ذلك حكمدار عاماً. وقضت الإدارة كل تلك الفترة من

١٨٢١ – ٧٣م تنتقل بالبلد من الحكم المركزي إلى اللامركزي مما يدل على المشقة والعسر الذي كانت تعانيه في السيطرة على بلاد شاسعة كالسودان، بخاصة والتوسع في عهد إسماعيل يضيف بحر الغزال ودارفور ومصوع وارتيريا والاستوائية إلى أملاك الدولة التركية المصرية مما يثقل الكاهل. واكتنفت تلك الإدارة أوضاع صعبة في مصر فقد عُزل الخديوي إسماعيل بعد حالة الإفلاس التي تردت فيها البلاد. كما استقال غردون من حكمدارية السودان في عهده الأول بها عام ١٨٧٩، وجرى تنصيب الخديوي توفيق الذي حملته مصالح الدائنين الأوربيين إلي الحكم في وجه الحركة الوطنية الدستورية في مصر، ثم اندلاع الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي في سنة ١٨٨٢م. أدت هذه الأوضاع إلى تدهور الإدارة التركية المصرية في السودان وقد تجلى في ضعف الرجال الذين كانت تناط بهم مسئوليات الحكم في السودان كرؤوف باشا، الذي عين حكمداراً في سنة ١٨٧٩م، وفي أسلوب معالجة الثورة، وفي عجز الحكومة المصرية الغارقة آنذاك في قضاياها الدبلوماسية والدستورية عن الانتباه لما يجري في السودان وحشد إمكانياتها للقضاء على الثورة التي كانت تحرز انتصاراتها الأولى.

وامتد هذا الضعف الملازم للدولة التركية المصرية وبلغ أشده إزاء انتصارات المهدي الحربية. وأحس بعض العلماء بأن النظام يهتز، وأن الثورة ظافرة لا شك في ذلك، وأن نظاماً جديداً سينبني على أنقاض النظام الذي ارتبطوا به، وأنه من الخير لهم أن يغيروا من ولائهم. فحين حاصر المهدي مدينة الأبيض وأصبحت آيلة للسقوط وبعث برسله لمحمد سعيد باشا يطلب إليه التسليم، لم يقو العلماء في الأبيض على الإفتاء بقتل الرسولين كما طلب منهم سعيد باشا حين وجدهما يستخفان ويسيئان للعساكر والأهلين ويهددانهم بالقتل والتنكيل(١٥). وبعد انتصار المهدي في موقعة شيكان عاد الشيخ المضوي إلى الولاء للمهدي واشترك في حصار الخرطوم بعد أن تركه في البداية لأسباب منها أنه لم يجد فيه العلامات الإجمالية التي يعرفها عن المهدي، ولأنه يؤثر أقاربه واخصاءه بالغنيمة، ولأنه لا ينكر على أنصاره قتل وسلب التجار السائرين، ولأنه يقول بأن الذي لا يؤمن بمهديته قد كفر مع أن الإيمان بالمهدية ليس ركناً من أركان الإسلام(١٦). وبإعلان الجنرال غردون حكمدار السودان، لسياسية الإنسحاب من

السودان فى بربر عام ١٨٨٤تحرج وضع المجموعات التى ظلت على الولاء للحكومة التركية المصرية، وأحست بضعف النظام القائم، وبأنها ستترك نهباً للثورة المهدية حين يتم جلاء الحاميات العسكرية، فآثرت أن تتجه بالولاء للمهدى الذى سيؤول إليه حتماً أمر حكم البلاد. وكان من ضمن الذين تبنوا هذا الاتجاه الجديد استاذ المهدى محمد الخير المدرس بمدرسة الغبش من أعمال مدينة بربر، والذى كانت تجرى عليه الحكومة راتباً شهرياً وشيئاً من الحبوب، والذى تردد فى تلبية دعوات المهدى له بالحضور. وحين تكشف لمحمد الخير خذلان الحكومة التركية المصرية لهم اتصل بحسين باشا خليفة، حاكم بربر، واطلعه على عزمه الهجرة للمهدى قائلاً: "إن الحكومة ""أقرت إخلاء السودان فأى خير لنا فى البقاء معها وما الذى نقوله للمهدى بعد ذهابها واحتلاله مكانها"(١٧). ونادى عبد القادر قاضى جهة الكلاكلة بالمهدية وحاصر الخرطوم من جهة البحر الأبيض بعد أن كان قد صحب ستيوارت باشا فى الباخرة التى أرسلها غردون باشا لتأمين الأهالى ومعرفة تأثير المنشور الذى أصدره آنذاك مع نفر من الأعيان(١٨).

وبحلول المهدى بـ (أبو سعد) قريباً من الخرطوم، وخلال المعاناة الشديدة التى اكتوى بها أهل الخرطوم، تنبه بعض العلماء إلي خطورة الثبات على الولاء القديم للنظام التركى المصرى، وهم يشهدون آخر حلقات الحصار تكتمل بقدوم المهدى. فاتفق فى ذلك الوقت نفر من الأعيان وكبار الموظفين على مكاتبة المهدى يعلنون اتباعهم للمهدية، وجهودهم الرامية إلى إضعاف الحكومة، وتحينهم الفرص للانفلات إليه، وشفعوا ذلك بمبلغ من المال لفقراء جيش المهدى. ووقع الخطاب فى يد غردون فاستجوب المشتركين فى توقيع الخطاب وهم: أحمد بك جلاب، مدير الخرطوم، وأخاه تميمى، والشيخ محمد خوجلى، قاضى عموم السودان، والفضل إبراهيم، باشكاتب مجلس الاستئناف، وأبو بكر الجركوك، أحد أعضاء مجلس الاستئناف، والخليفة ولد أرباب من أرباب المعاشات، والفكى الأمين البشير (الضرير)، شيخ الإسلام، ومحمد عبد الرحمن البشير - تاجر، وإدريس بك النور، أحد أعضاء مجلس الاستئناف، فحبسهم فى ثكنة العساكر واعتقل المدير وأخاه والقاضى وشيخ الإسلام فى منازلهم(١٩).

فى الوقت الذى كانت تنضج فيه عوامل السخط والتبرم والضيق بالحكم التركى، ويتضح العجز والضعف فيه - فى هذا الوقت كان المهدى يهب لأهالى

السودان القيادة الثورية الملهمة. فلقد صهرت روح المهدى أزمة روحية عميقة، وكانت مناداته بالمهدية محاولة منه ليبث، فى بيئته ومجتمعه، روح التغيير التي امتلكت أنحاء نفسه(٢٠). كان الدين يتعرض لمحنة قاسية انقسم فيها رجال الدين إلى متصوفة تقليديين أهملتهم الدولة وعلماء لهم الحظوة فيها.. وكانت منح الحكومة لرجال الدين تشيع فساداً فى الحياة الدينية إذ تهافتوا عليها للدرجة التى أحست بها الإدارة التركية المصرية نفسها واتخذت من الإجراءات ما يوقف سيل الرجاءات والالتماسات لتحصر تركيزها واهتمامها على فئة العلماء. وكانت الحكومة تعلن الإيمان بالإسلام وتضطهد المسلمين وتسومهم العذاب، فيهجرون ديارهم ساخطين ضجرين. لا شك أن المهدى كان يتأمل ذلك جميعاً -ليس بدافع فقر أو املاق شخصيين- ولكنه تأمل رجال عرفهم التاريخ فى مثل هذه الحقب تملأ نفوسهم المثل العليا ويحلمون بإعادة صياغة العالم على نسق جديد. وكان المهدى فى هذا الأثناء يربى نفسه على تقاليد الزهد الموروثة عن التصوف فيرفض أن يأكل من طعام أستاذه محمد الخير لأنه كان يجرى عليه من الحكومة. وكان يحتك، بحكم ثقافته الصوفية وتجاربه فى سياحاته، بصور الإنقاذ والثورة فيعثر على فكرة المهدى ليس فى بطون الكتب فحسب، بل فى التقليد السائد بين الناس. فقد كان من "عادة محمد أحمد أن يخرج سائحاً مع أصحابه لإنذار الناس بطريقته ودعوتهم إلى اللّه ثم يعود إلى محل إقامته فى جزيرة أبا ... ورأى بعينه وَجْدَ الناس خاصتهم وعامتهم على الحكومة وشدة رغبتهم فى التخلص منها حتى كان الكثير منهم يتمنون ظهور المهدى الموعود لينقذهم من هذه الحالة بل كانوا كلما رأوا رجلاً يفضلهم عقلاً ودراية وله الغيرة على الدين ظنوه المهدى"(٢١). ولعل شعوراً شبيهاً لهذا هو الذى ربط بين المهدى والخليفة عبد اللّه عَبر البحث الدؤوب الذى اضطلع به الخليفة ليعثر على المهدى. فقد بحث الخليفة، قبل المهدية، بجد عن المهدى المنتظر حتى أنه تعلق بالزبير باشا حين انتصر على عرب الرزيقات فى جهة شاكا لأنه قد حلم بأنه المهدى المنتظر. شعور شبيه بهذا ربما كان يسيطر على تلاميذ الشيخ القرشى بإقليم الجزيرة الذين كانوا يقولون بأن المهدى سينبثق من بينهم على ما جرت به كتبهم.

كان المهدى يعيش مفتوح الذهن والقلب على المرارة والظلم والفساد الذى

كانت تكتوى به غالبية الأهلين فى السودان، وينمى، من جديد، التقليد الذى ساد فى دولة الفونج حيث كان "الفقير" ملاذ الجمهور وسندهم ووقِيعهم. وشهدت جزيرة أبا فى تلك الفترة تكاثر المريدين والزوار وذوى الحاجات على المهدى، بينما كان العلماء الذين اندغموا فى الجهاز التركى المصرى قد انغلقت أمامهم الرؤية وضاقت فرص التأمل الحر فانكفأوا على أنفسهم ومصالحهم، وحصروا أنفسهم فى تهنئة الحكام الجدد، وتسلم خلعهم وهداياهم. كما حدث على عهد تعيين جعفر صادق باشا، وتنمية الصداقة معهم، وتقبل دعواتهم للإفطار فى رمضان. فحين نُقل جعفر باشا "فجعت الديار السودانية بسفره وأصيب العلماء الدينية بفقدان ثمرة(٢٢)". ولكن لم يكن المهدى ليمارس الواجبات التقليدية "للفقير" من شفاعة، وأخذ باليد، ودفع لحاجة المحتاج، تحت ظل النظام التركى المصرى إلا بثورة جذرية تستقطب وتستوعب كل المظالم. إذاً فالمهدى -حين نضج السخط وساد التفكك والضعف فى الجهاز الإدارى- كان يهب القيادة الثورية التى ظل يؤهل نفسه لها دون العلماء، فأكمل بذلك الشروط الثورية التى ذكرها هولت.

تحت ضغط الثورة المنتصرة إذاً كان النظام التركى المصرى يتحلل وينتهى إلى الانهيار التدريجى. وكان جهاز طائفة العلماء الذى ترعرع فى ظله يمر بنفس تلك المراحل من التحلل والانهيار. وكلما ازداد ضغط الثورة وضعف النظام كان العلماء -أفراداً وجماعا- يشقون عصا الطاعة عليه ويعلنون الولاء والانحياز التام للمهدى، مما يؤكد أن البلاد كانت فى عام ١٨٨١ مقدمة على ثورة جذرية توفرت لها كل الظروف للنجاح والنصر. وكان جلياً أن جهود جهاز العلماء فى دولاب التركية المصرية فى حرب الإفتاء والدعاية الفكرية لن توقف عجلة الثورة. فالواقع الموضوعى والاجتماعى كان أقوى من كل نشاط وهمة يضطلع بها العلماء، لأن ذلك الواقع كان يبشر بحتمية الثورة.

الفصـــــل الثالث

المناظرة الفكرية

(أ) العلماء

لم يكن عزوف طائفة العلماء عن الانتباه لشروط الثورة، التى كانت تنضج فى الأعوام القليلة التى سبقت عام ١٨٨١م تحمل معها رياح ثورة المهدى، راجعاً إلى الوضع الممتاز الذى تبوأته تلك الطائفة فى جهاز الدولة فحسب. لقد حجب حقاً ذلك الوضع الممتاز عن عيونهم السخط والضعف فى الجهاز الإدارى ثم التبشير بالثورة الذى كان يضطلع به المهدى بل ورشحهم لمواجهة الثورة المهدية بالعداء فى ميدان المناظرة الفكرية. ولكن كان للخلفية الثقافية التى حملها أولئك العلماء أثر كبير فى إسدال مزيد من الحجب على فهم مجرى الواقع الاجتماعى غير تلك التى كان يسدلها عليهم وضعهم الممتاز فى السلك الإدارى. فبحكم تكوينهم الأزهرى القائم على التأهيل السنى الفقهى، والمنبنى على نمط من أساليب التدريس فى تقديم الحجة بالاعتماد على النصوص والاستشهاد بها، كانت فكرة المهدية بالنسبة لهم تحدياً لكل أسس ذلك التكوين فتصدوا لها بالعداء وبالدحض والازدراء. فالشيخ المضوى، ذو التعليم الأزهرى، والذى توجه للمهدى بعد انتصاره علي أبى السعود فى جزيرة أبا تحت تأثير ما تناقله الناس عن عجائب المهدى وكراماته، لم يلبث أن ارتاب فيه. وقد قادته -فى هذا الارتياب- حصيلته الثقافية الأزهرية. فرأى أن المهدى -على غير ما يستوجب الشرع- يخص أقاربه واخصاءه بالغنيمة دون بقية جنده. ورأى منه صمتاً عما فعله أنصاره بقافلة تجارية من قتل وسلب للأموال. ورآه يكفر من ينكر مهديته - والإيمان بالمهدى ليس من أركان الإسلام التى تكفر من لا يعتنقها. ولم ير فى محمد أحمد المهدى العلامات الإجمالية التى يعرفها عن المهدى. إذاً كانت للخلفية الثقافية لطائفة العلماء، مقرونة بالوضع الاجتماعى الممتاز فى هيكل الإدارة التركية المصرية، الكلمة النهائية فى المواجهة العدائية التى نشبت بين المهدى وبينهم. وقد عبرت رسائل العلماء، التى كتبت لتكذيب دعوى محمد أحمد المهدى فى زمن حكمدارية عبد القادر باشا، عن طبيعة وأساليب المنهل الثقافى

السنى الفقهى لتلك الطائفة.

على كثرة الأحاديث الواردة فى أمر المهدى -صفاته وزمانه ومكانه- فإنها "لم تجد فى الحقيقة منفذاً تتسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحة المتشددة فى ضبط الرواية، ولكن أخرجتها الكتب الأخرى التى كانت أقل تشدداً فى صحة تخريج الأحاديث(١)". ولكن يبدو أنه وإزاء ضغط التيار الشيعى الذى تشكل عقيدة المهدى مقوماً أساسياًفيه، وضمن الصراع القديم بين السنة والشيعة، تسرب إلى عقيدة العامة من أهل السنة بل وكثير من الخاصة أثر شيعى حدا بهم إلى الاعتراف بعقيدة المهدى بعد صقلها وتهذيبها(٢) فانتهوا إلى القول بأنه سيبعث فى آخر دورة للإسلام، وبالتالى للحياة على هذه الأرض، رجل من سلالة النبى يلقب بالمهدى بمعنى الذى هداه الله إلى الطريق السوى، ويظهر المسيح من بعده، وتُملأ الأرض عدلاً. ولكن لم يتقرر ذلك بالنسبة للفقه السنى كعقيدة دينية كما كان بالنسبة لطوائف الشيعة التى كانت تنتظر أن يخرج هذا المهدى من آل البيت. وقد أثمر النفوذ الشيعى على متأخرة المتصوفة أيضاً توقعاً للمهدى فى كتاباتهم فى حين لم يخض متقدموهم فى شئ من هذا. وقد صاحب تبلور فكرة المهدى عند متأخرة المتصوفة نشوء نهجهم فى المعرفة القائم على الكشف وفيما وراء الحس(٣).

كان الأزهر، منذ أن حظرت الدعوة الشيعية الفاطمية فيه بانتصار الأيوبيين فى مصر، يشهد صراعاً بين الفرق السنية فى أمر إدارته. وقد تركز ذلك الصراع أساساً بين فرقتى الشافعية والحنفية. وبهذا ظل الأزهر لا يسمح للتيار الصوفى بالتسلل إلى مناهجه وبرامجه إلا فى حدود يسيرة مستبعداً فى ذلك صور التصوف المتطرفة(٤). كان الأزهر -وهو مركز التيار السنى الفقهى والمنهل الثقافى لطائفة العلماء- قد شكل تكوينهم الثقافى. وبهذا التكوين تصدوا للمهدى فى المناظرة الفكرية التى جرت بينه وبينهم.

وفى كتاب المفتى شاكر فى تكذيب دعوى محمد أحمد المتمهدى لخص الكاتب الموقف السنى الفقهى من المهدى فقال: "إن بعض العلماء قال بظهور المهدى فى آخر الزمان واحتجوا بأحاديث خَرَّجها الأئمة وبعض العلماء أنكرها وتكلموا فيها وربما عارضوها ببعض الأخبار. وللمتصوفة المتأخرين طريقة أخرى فى أمره. ورمز بعضهم إلى خروجه فى سنة ٧٠٠ وكسور وغير ذلك ولم يخرج.

فللعلماء فيه قولان فقول بخروجه آخر الزمان وقول بعدم خروجه(٥)".

أختلف منحى طائفة علماء السودان فى مواجهة تفنيد دعوى محمد أحمد المهدى عن منحى ابن خلدون حين ناقش أمر الفاطمى أو المهدى الذى يذهب الناس فى شأنه وكشف الغطاء عنه. ففئة علماء السودان انتقلت بنقاشها من مستوى التجريد النظرى إلى مناقشة حقائق الأحاديث الواردة فى أمر المهدى على ضوء ملابسات وظروف الحركة المهدية فى السودان. تناول ابن خلدون الأحاديث الواردة فى شأن المهدى بالتجريح والطعن فى أسانيد بعض الفقهاء والمحدثين وانتهى إلى ما يشبه التشكيك فى صحتها على أثر ما تبين فيها من غفلة أو سوء حفظ أو ضعف أو سوء رأى(٦). ولكن، وفى مواجهة ثورة ناشبة باسم المهدى، لم تجد طائفة العلماء فى السودان بُداً من التسليم الضمنى بصحة شأن المهدى. ففى رسالة المفتى شاكر إشارة إلى أن محمد أحمد ليس هو المهدى المنتظر لمخالفته التقليد السائد حول المهدى فى أوصافه، وفى مكان مولده ومكان خروجه، وفى وزرائه، ورجاله. فهذا المسلك يرمى إلى تجريد دعوى محمد أحمد المهدى من الشروط والمواصفات والمقومات التى رسمتها تلك الأحاديث للمهدى، ويتستر على استخفاف التفكير السنى الفقهى الجوهري بمسألة المهدى. ففى رسالة السيد أحمد الأزهرى المسماة (النصيحة العامة لأهل الإسلام عن الخروج عن طاعة الإمام) وفى رسالة المفتى شاكر المذكورة آنفاً لا نجد دحضاً لشأن المهدى كفكرة وكتصور وكعقيدة كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون وإنما نجدجهداً يسعى لتكذيب دعوى محمد أحمد المهدى بالذات ونفى صلته بما ورد فى الأحاديث من علامات وإشارات المهدى. فطائفة العلماء فى السودان انطلقت من قبول مبدئى -بصدق أو مناورة- للأحاديث الواردة فى أمر المهدى، واتخذت تلك الأحاديث أداة فى صراعها لتجريد محمد أحمد المهدى من كل الشروط والإشارات فى تلك الأحاديث لظهور المهدى.

فأحمد الأزهرى يورد حديثاً للعالم المحدث شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمى يذكر فيه أن مولد المهدى بالمدينة بالحجاز ليدلل بذلك على أن محمد أحمد المهدى -وهو المولود ببلاد السودان والدنقلاوى الأصل- لا ينطبق عليه ذلك الشرط. ويتفق المفتى شاكر مع الأزهرى فى أن مولد المهدى بالمدينة، وإن جاء "فى العرف الودى والصواعق" أن مولده بمكة. وفى صفات المهدى يأتى أحمد

الأزهرى بجملة من الأحاديث تقول بأن المهدى رجل من عترة النبى أفرق الثنايا أجلى الجبهة، وجهه كالكوكب الدرى، اللون لون عربى، والجسم جسم إسرائيلى، أو شاب أكحل العينين، أزج الحاجبين، أقنى الأنف، كث اللحية ، على خده الأيمن خال. ويستنتج الأزهرى من هذا أن الصفات مفقودة فى محمد أحمد المهدى. ويسارع ليرد على ما يقوله محمد أحمد المهدى من أن بخده الأيمن خالا فيقول بأن توفر الخال مع انتفاء الصفات الأخرى لا يكسبه صفة المهدى. ويورد المفتى شاكر أيضاً مجموعة مشابهة من الأحاديث ليصل إلى نفس النتيجة التى استخلصها أحمد الأزهرى، ويضيف إلى ذلك حديثاً يقضى بأن المهدى يشبه النبى فى الخَلق، ويقرب منه فى الخُلق. ويبنى المفتى شاكر على هذا تفنيده لدعوى محمد أحمد المهدى إذ أن النبى أبيض، مشرب بحمرة، كما ورد فى الشمائل الترمذية. ومن ظن أن لون النبى هو لون محمد أحمد المهدى فقد انتقصه - وحكم منتقصه (صلعم) الردة ولا تقبل توبته. ويتعرض لأخلاق المهدى فيقول بأنها قائمة على قتل الناس واستباحة أموالهم. وليس هذا من خُلق النبى فى شئ.

وفى مكان ظهور المهدى يتفق الأزهرى وشاكر على اتخاذ الحديث القائل بظهوره فى موضع يقال له ماسة من جبل المغرب منطلقاً للتصدى لمحمد أحمد المهدى، الذى أنبأ عن النبى أمراً له بالهجرة لموضع يقال له ماسة بجبل قدير من جبال النوبةفى غرب السودان. برغم إضعاف شاكر لحديث العلقمى الذى قال بخروجه بالمغرب استناداً على أن لا أصل له، ولكنه ذهب فى ذلك مذهب "الاتفاق جدلاً" ليقول -رغم ضعف الحديث- فإن محمد أحمد المهدى لم يظهر بجبل ماسة وراء السوس الأقصى، وإنما ولد بدنقلة فى شمال السودان وخرج من جزيرة أبا وجبل قدير. ولا يكتفى الأزهرى بذلك، وإنما يجادل محمد أحمد المهدى فيما ذهب إليه فيقول بأن جبل قدير من جبال الصعيد (أى الجنوب)، وحتى لو كان ماسة المعروف فى التقليد (أى الذى هو بالمغرب) فليس لجبل قدير ساحل كما لجبال المغرب.

وفى علاقة ظهور المهدى بعيسى والدجال والسفيانى (وهو تصور المنقذ أو المخلص عند الأمويين فى مواجهة مهدى الشيعة) يذهب الأزهرى وشاكر مذهبين متباينين. يورد الأزهرى قولين لشهاب الدين الإمام أحمد بن حجر وابن العربى

مؤداهما أن المهدى من أهل بيت النبى (صلعم) ويملك لمدة سبع سنين يملأ الأرض فيها عدلاً ويخرج مع عيسى فيساعده فى قتل الدجال بباب له بأرض فلسطين ويؤم المهدى الأمة، ويصلى عيسى خلفه، ويفتحان معاً القسطنطينية بالتسبيح والتقديس. ويتساءل الأزهرى عن حال هذا الوقت. فلم يظهر عيسى ولا الدجال. وتبعاً لذلك تبطل دعوى محمد أحمد المهدى. ويأتى المفتى شاكر بتقليد يقول بخروج المهدى لقتال يوسف السفيانى لا لقتال المسلمين. ويعلق المفتى شاكر قائلاً بأن محمد أحمد المهدى يقاتل المسلمين ويدعى المهدية فى وقت لم يشهد الناس فيه ظهور السفيانى.

ويقول أحمد الأزهرى فى حديث منسوب إلى على كرم الله وجهه أن المهدى يظهر حين ينشب اختلاف حول موت خليفة، ويدلل بذلك على كذب محمد أحمد المهدى، لأن الخليفة موجود ولم ينشب خلاف حول من يخلفه، وأن دعوى المهدية انقلاب على البيعة مع أن الخليفة لم يكفر وهذا لا يجوز شرعاً. ويورد حديثاً آخرا يقول بظهور المهدى حين يحل بأمة محمد بلاء شديد من سلاطينهم لم يسمع ببلاء أشد منه حتى لا يجد الرجل ملجأ. ويتفق المفتى شاكر معه فى ربط ظهور المهدى بحلول بلاء عام، ويتخذان من ذلك تكأة لأن الحياة فى السودان طاهرة من المفاسد وتحت رعاية الخديوى الأعظم وسعادة أفندم ناظر ديوان وحكمدار السودان تسترغد المعيشة، وهما ملجأ العامة. فوجود هذا الملجأ يكذب محمد أحمد المهدى الذى يملأ الأرض خراباً وسلباً ونهباً مما لا يبشر بقسط أو عدل. ويربط الأزهرى بين ظهور المهدى وفتح الكنوز على يديه، ووضع الجزية والعطاء الكثير والرخاء وتوزيع المال صحاحا بالسَّوية وغنى القلوب والقناعة ليقول بأن السودان لم ير إعطاء السماء قَطْرَها أو الأرض نباتها ولا غنى القلوب ولا حثو المال بل نرى قلة الأمطار وغلاء الأسعار وتكالب الناس فى الدنيا حتى يقتل بعضهم بعضاً لأجل أخذ المال، فالزمان على هذا النحو ليس زمان المهدى.

وفى مسألة طاعة الجمهور المسلم للمهدى وانصياعه وتسليمه له يورد الأزهرى والمفتى شاكر الحديث القائل بأن المهدى -أبان ظهوره- ينادى ملك فوق رأسه: هذا المهدى خليفة الله. ويستطرد الأزهرى فى الحديث فيصور إقبال الناس عليه، وشرابهم حبه، وامتلاك الأرض شرقها وغربها، وإن الذين يبايعونه بين الركن والمقام بعدد أهل بدر، ثم تأتيه ابدال الشام ونجباء مصر وعصائب

أهل المشرق وأشباههم، ويبعث الله له جيشاً من خراسان برايات سود نصرة له، ثم يذكر توجههم للشام أو الكوفة مع جواز الجمع بينهما وتأييد ثلاثة آلاف من الملائكة له وكون أهل الكهف من أعوانه. وإزاء هذا التدفق والإقبال الحسن على المهدى -كإشارة من إشاراته- يضع الأزهرى صورة أهل السودان الذين يتمنون أن تظفر الحكومة بمحمد أحمد المهدى حتى تزال مفاسده. ويضيف المفتى شاكر أن المهدى يُبَايع وهو كاره، ومهدى السودان يَنْدُب الناس للبيعة، ويقتل من لا يبايعه، وأن محد أحمد المهدى لم يناد فوق رأسه ملك حتى تصح دعواه وتستقيم.

وفى وزراء المهدى وأتباعه يقول الأزهرى عن محى الدين بن عربى إن وزراء المهدى طائفة حباها الله تعالى فى مكنون غيبة وأطلعها كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو إلا أمر من الله فى عباده فلا يفعل المهدى شيئاً إلا بمشورتهم وهم على أقدام رجال من الصحابة، الذين صدقوا الله ما دعاهم إليه وهم من الأعاجم ليس فيهم عربى ولكنهم لا يتكلمون إلا بالعربية، لهم حافظ من غير جنسهم ما عصى الله قط، وهو أخص الوزراء. ويخلص الأزهرى إلى أن وزراء محمد أحمد المهدى الذين يحصدهم سيف الحكومة لا يمكن الادعاء بأنهم الوزراء الذين عناهم حديث ابن عربى. فهم إذاً من المدلسين والمدعين نتيجة تسويلات نفسية. وهذا ينفى عن محمد أحمد المهدى دعوى المهدية. وفى مكان أخر يشير إلى أن الذين أخذوا رايات مهدى السودان اتضح أنهم مخذولون ويقتلهم جنود الحكومة. ويورد شاكر حديثاً يفيد بأن رجال المهدى إلهيون من أبدال الشام وعصائب أهل العراق مع أن الثابت أن مهدى السودان قد تبعته جهلة العوام وأوباش الطغام.

وفى تكوين المهدى يقول الأزهرى بأن حديثاً قد ورد فى هذا الشأن ينسب المهدى إلى أهل البيت، وأن الله يصلحه فى ليلة. ويرجع إلى أطوار تدرّج محمد أحمد المهدى فى العلم فيقول بأنه سلك الطريقة الخلوتيه (السمانية) على يد الشيخ القرشى بجزيرة السودان، وعلى يد غيره، وحضر مجالس العلم عند جماعة، فعلى تقدير إصلاحه من المشايخ المذكورين، فإنه لا يوافق ظاهر الحديث الوارد فى هذا الشأن. ويقول المفتى شاكر بأن المهدى المنتظر يلتزم الكتاب والسنة لا يخرج عليهما ولكن مهدى السودان نبذ الكتاب والسنة لأنهما لا

يبيحان الخروج عن طاعة الإمام والكذب والغش والتلبيس على المسلمين وقتلهم بلا حق – والشرع لا يبيح قتل الكافر والمؤمن والمعاهد، ولا نهب ماله.

وحول مسألة "هل يعد كافراً من شك فى مهدية؟" المهدى خرج الشيخ المضوى على المهدى وهجر صفوفه مع جملة من أسباب أخرى ورد ذكرها. وحول هذا التساؤل أيضاً يعالج الأزهرى المسألة ليرد على ما يذيعه محمد أحمد المهدى عن النبى (صلعم) بأن المنكر فى مهديته كافر، وخارج على الدين، فيقول بأن محمد أحمد المهدى إذا أراد بالكفر تغطية الحق بالباطل فلا يحصل إلا إذا اتضحت دلائل تصديقه وهذا ما لم يحدث. وإذا أراد بذلك الخروج عن الإيمان فهذا خطل لأن المهدية ليست نبوة ولا رسالة وغايتها خلافة. فإنكار أصل المهدية والشك فيها لا يوجب كفراً بمعنى الخروج عن الإسلام.

وفى نطاق الدفاع عن النظام القائم آنذاك فى السودان، والذى يستمد شرعيته –فى نظر العلماء– من استظلاله بمباركة ورعاية خليفة المسلمين العثمانى، جرت الثقافة السنية الفقهية طائفة العلماء بعيداً من أعمال النظر فى مجرى الأحداث المعاصرة، وأغلقت فى وجوههم باب الاجتهاد والمبادأة، واحكمت من الحجب التى أسدلها من قبل انعزالهم إجتماعياً فى سلك الدولة، وترعرعهم فى كنف جهازها وثقافتهم المعادية للفكرة المهدية كتصور للإنقاذ عند جمهور الشيعة والمتصوفة. ففى منازعة السلطان الجائر ذهب أهل السنة مذهباً تقليدياً محافظاً فقالوا "الاختيار أن يكون الإمام عادة محسناً فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه من استبدال الخوف بالأمن، وإهراق الدماء وشن الغارات والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد والعقل والدين أن أقوى المكروهين أولى بالترك."(٧)

ترسمت طائفة العلماء هذا المسلك السنى المحافظ لتدمغ ثورة محمد أحمد المهدى بأنها خروج على السلطان وتمرد على النهج السنى. ومما يضاعف من سوء عصيان المهدى هو خروجه على حكومة لها على جمهور السودانيين، كما جاء فى رسالة المفتى شاكر "من الإحسان الجليل والغفران الجزيل فإنها ربتكم فوق مهد عدلها وأدارت عليكم وافر فضلها وخلصتكم من ملوككم الأولين الذين اتخذوكم عبيداً وخولا. وعمرت بلادكم وأمنت أوطانكم وكثرت زراعتكم بعد أن كانت بلادكم بغاية الخراب والبوار وأموالكم وذراريكم للنهب والاسار لا تملكون

خطيراً ولا حقيراً. والآن لله الحمد صرتم بفضلها ومن سياستها فى غاية الأمن والعمارة وكثرة الغنى واليسار ومع ذلك فهى تنفق على عمار بلادكم وحفظ حياتكم المبالغ الوافرة من خزائنها العامرة ولا تحملكم دفع شئ من ذلك وما تأخذه منكم من المطالب الأميرية ينفق مع زيادة عليه منها فى مصالح بلادكم الضرورية".

وتأتى طائفة العلماء بشواهد ونصوص لتدعم وتدلل وتسند مسلكها المنبنى على الموقف السنى المحافظ الذى يحظر الخروج على الإمام الظالم. فالإمام فى رسالة الأزهرى لا يعُزل ولا تُنبذ بيعته ولا يُطرح عهده إلا إذا أمر أحداً أن يكفر أو كفر هو - أى الإمام. وما دام لم يكفر أو يكفر أحداً فالطاعة له واجبة، ولو زالت عنه العدالة واتصف بالفسق كما هو عليه أهل التحقيق. وتتكرر هذه الآيات والأحاديث فى رسالتى الأزهرى وشاكر:

* قال تعالى "واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم"

* قال النبى (صلعم) "عليكم بالسمع والطاعة وإن ولى عليكم عبد حبشى"

* قال النبى (صلعم) " من أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى."

* قال النبى (صلعم) "تسمع وتطع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك."

ويتعرض المفتى شاكر والأزهرى لفلسفة السلطان. فالأزهرى يرى أنه سبحانه وتعالى بيَّن لعباده طريق الضلالة وطريق الهدى، وأنه مراقب لهم فى جميع أحوالهم وأفعالهم، وأنه لم يتركهم سدى واختار من عباده أناساً أولاهم أسرار المملكة، وأمرهم بطاعته، وجعل مخالفتهم مؤدية إلي الوبال والتهلكة. وينتهى المفتى شاكر إلى القول بالحق الإلهى للسلطان حين قال بتلازم الدين والسلطان، فالدين هو الأساس والسلطان هو حافظه ومشيده، وما لا حافظ له ضائع يعز تأييده، فلا دين إلا بالسلطان هو القائم بحماية الدين وحفظ بلاد المسلمين، وهو ظل الله فى أرضه، وبه تقام شعائر سنته وفرضه. فهو خليفته على خلقه، وأمينه على رعاية حقه. الإمام -السلطان العثمانى- عند المفتى شاكر موجود بقيد الحياة، ودولته منتظمة مؤيدة بوزرائه ويخطب له بالنصر فى المنابر، وبيعته يجتمع عليها أهل الحل والعقد، فالذى يخرج عن طاعته باغٍ

ومتحد لله والرسول وساعٍ في الأرض بالفساد فتجوز مقاتلته ورده عما هو عليه وإقامة حد الشريعة فيه.

وكما واجه العلماء الخصائص النوعية للدعوة المهدية في السودان من حيث مكان مولد المهدى، وظهوره وصفاته ووزرائه وجنده فقد كان لزاماً عليهم أن يواجهوا أمر تحدى المهدى للإمام والحكومة في الميدان الذى اختاره وبالأساليب التي يسوغ بها مسلكه. فمحمد أحمد المهدى يرجع أمر خروجه بالثورة إلى رؤيا شهد فيها النبي (صلعم) وقد طوقه بالمهدية. يتصدى العلماء لحكم الرؤيا بتأهيلهم السنى الفقهي القائم على مبدأ الظاهر ومعاداة النفث والإلهام الباطني، فيقول الأزهرى لا يصح لمحمد أحمد المهدى العمل بأمر الرؤيا حيث كان الأمر يخالف حكم الشرع، من خروج عن طاعة الإمام، ونبذ عهده وطرح بيعته، فضلاً عن تأدية ذلك إلى إيذاء المسلمين في النفس والمال. ويستدل على ذلك بقول العلماء بأن الرجل إذا رأى رسول الله (صلعم) في المنام، وأخبره بطلاق زوجته فليس ملزماً بذلك لعدم ضبط النائم، وإن كان الشيطان لا يتمثل برسول الله (صلعم) في النوم. ويتطرق من بعد ذلك إلى أساليب الكشف، وهي طريق الصوفية في الإلهام والمعرفة اليقينية، فينبرى لهذا الأسلوب بالدحض فلا يصح لمحمد أحمد المهدى أن يعمل بالكشف لأنه مخالف لظاهر الشرع. فالولي في رأى أكابر العلماء، يناط به حكم الظاهر فكيف وأنه ارتكب أمراً مخالفاً لظاهر الشرع يتّبع فيه، خصوصاً إن أدى إلى سفك دماء المسلمين وإتلاف أموالهم. فأكابر الصوفية يقسمون الكشف أقساماً بعضها خيالي، فلا ينبغي الاهتداء بالكشف والحال كهذا حين يدعو الكشف إلى خرق الشرع وإضرار المسلمين.

كانت المناظرة الفكرية التي دارت بين المهدى والعلماء مجالاً لصراع تقليدى بين مدرستين من مدارس التفكير الإسلامي: هما التصوف والاتجاه السنى الفقهي في بيئة السودان بخصائصها النوعية من حيث ارتباط الاتجاه السنى الفقهي الوافد بجهاز الدولة وحظوته برعايتها، وعطفها، ومن حيث أن السلوك الصوفي ورث تقاليد راسخة لونت الذهن الشعبي المسلم بأخيلة وأساليب في المعرفة واتجاه في السلوك صُممت للاستجابة لصوت صوفي أكثر من الاستجابة للصوت النافذ إليها من بطون كتب السنة والفقه. وكما كانت

الظروف الموضوعية فى الواقع الاجتماعى بالسودان تنشق عن ثورة ظافرة فى سنة ١٨٨١م فقد كان للمناخ الفكرى لجمهور السودانيين، وهو يسمع لصوت الثورة، مهمة التعجيل بها بالاستجابة السريعة والانخراط فى صفوفها، وتجشم تبعات ميلادها. كان هذا المناخ الفكرى يتلقى بذور الثورة فيرعاها وينميها ويطرح البذور الغريبة التى كانت طائفة العلماء تجهد لبثها لإفساد الثورة ودحض مقوماتها وشل فعاليتها.

الفصـــل الرابـــع

المناظرة الفكرية

(ب) المـهـدى

كانت للصراع الذى احتدم بين المهدى والعلماء جذوره منذ عهد الفونج. فقد شهد ذلك العصر، كما ورد فى الروايات المتواترة، صراعاً مماثلاً فى النوع وإن اختلف فى الدرجة. دار الصراع بين علماء الفونج ومتصوفيها فى نطاق المسائل الشرعية والشخصية ولم يتجاوزها إلى مواجهة سياسية بسبب المعايشة السلمية التى انسجم فيها التصوف والعلم على البيئة السودانية. فمن تلك القضايا الشرعية ما يروى عن المشادة التى نشبت بين القاضى دشين والشيخ الهميم حين جمع بين الأختين، وما أنتهى إليه القاضى دشين إذ فسخ الله جلده بدعوة من الشيخ الهميم الذى لم يرق له تدخل القاضى دشين بالمنع(١). وفى المجادلة التى ثارت حول إباحة شرب التنباك نرى الشيخ إدريس يشير إلى فقيه كان يرى إباحة شرب التنباك بسؤال القاضى دشين ، وهو الذى كان يشربه حتى مماته، فى قبره ليكشف عن ندمه على شربه، فتحقق للشيخ إدريس ما أراد، فنطق الميت بخطأ شربه للتنباك(٢). وفى المسائل الشخصية نشهد أن الصراع الذى نشأ على خلافة الفكى مدنى بين أنصار شيخ مالك -الماهر فى العلم- وأنصار شيخ الأعسر -الشديد الورع والزهد- يحسمه رأى قاطع من قبر الفكى مدنى يشير إلى تخليف شيخ الأعسر. وحين يستنكر ذلك فقير شرقاوى ينال عقابه بأن يطبق عليه فم القبة فينقاد الناس لخلافة الأعسر(٣).

فى هذه الأبعاد المحدودة للصراع بين العلماء والمتصوفة فى عصر الفونج، وبرغم تحفظنا فى الاستدلال بهذه الروايات، فإن الباحث ليستخلص حقيقة لا سبيل إلى إنكارها فى أن مثل هذه الروايات "تمثل اتجاهاً شعبياً كان أوضح ما يكون فى عصر الفونج، اتجاه يثبت أن المتصوفة كانوا أقرب إلى نفوس العامة من الفقهاء، وأن أهل الباطن كانوا أشد تغلغلاً فى حياة الناس من أهل الظاهر. ولذلك اتجهت الروايات فى أكثر الأحيان إلى نصرة الصوفى على الفقيه، واعتبار دليل الكرامة الصوفية أقوى وأسمى من دليل الفقه، وتسليم راية

النصر في حلبات السباق والجدال للصوفي الذي يختص دون الفقيه بالقدرة على صنع الكرامات وخوارق العادات(٤)".

وعلى هذا الوجدان الشعبي اعتمدت دعاية المهدي في جذب أفئدة جمهور السودانيين الذين ربتهم الطرق الصوفية على نحو وتصميم ينتصر لمنحى الكشف الصوفي في المعرفة على منحى العلماء القائم على الظاهر والاحتجاج بالنصوص والشواهد. كان المهدي في لغته يستند على حصيلته الخاصة في المجاهدة والسلوك الصوفي وحصيلة الجمهور السوداني في التربية الصوفية. فكان المهدي بذلك أكثر إلهاماً وأقرب إلى الذهن والوجدان الشعبيين. فالمهدية لمحمد أحمد المهدي أمر من سيد الوجود (صلعم) وهواتف إلهية وعلامات أخبره بها سيد الوجود (صلعم). وهي خلافة كبرى هجمت عليه من الله ورسوله. ولإثبات مهديته يسوق المهدي الدليل الصوفي في مواجهة الدعاوى التي كانت ترمي إلى تكذيب دعواه فيقول في الرد على رسائل أحمد إسماعيل الولي، وحسين مجدي، والمفتي شاكر، ومحمد ولد حتيك، وولد الدليل في منشور إلى العلماء والتجار والعمد والفقراء والمساكين القاطنين بمدينة الأبيض "ولا تغتروا بالخطب التي ألفها في ذمنا وتكذيبنا علماء السوء كأحمد بن إسماعيل الولي وحسين مجدي والمفتي شاكر ومحمد ولد حتيك وولد الدليل وأمثالهم ممن وقع في عرضنا فهؤلاء ممن أدخل الله في قلوبهم النفاق بحب المال والجاه قال صلى الله عليه وسلم حب المال والجاه ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل وجاء في الأثر إذا رأيتم العالم يحب الدنيا فاتهموه على دينكم وجاء في بعض الكتب الإلهية لا تسأل عني عالماً أسكره حب الدنيا فيصدكم عن طريق محبتي أولئك قطاع الطريق على عبادي ولا يخفى عليكم أن العلماء ينكرون كثيراً من أمور المهدي لأنه ليس على معتقدهم الذي يظنونه ولأنه يخالف مذاهبهم ومما يخبركم بعدم معلومية عين المهدي للعلماء اختلاف الروايات وكثرة الأقوال عن أهل الكشف والمعلوم أن علم الله في أزله ولا يكون على هذه الروايات الكثيرة التي منها الحديث المقطوع والموضوع والضعيف والمنسوخ بل الحديث الصحيح ينسخ الحديث الصحيح كما أن الآيات تنسخها الآيات ويمحو الله ما يشاء ويثبت والتصديق بأمر المهدي صعب لا يتوفق إلا من أدركه بسابق سعادة لأنه لا يهتدي إلى معرفة حقيقته إلا الأولياء العارفون الذين لم يحجبوا

عن رؤية نبيهم صلى الله عليه وسلم فلمهديتى من الله دلايل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر(٥)".

ويتكرر احتجاج المهدى بالناسخ والمنسوخ من الآيات والأحاديث لإثبات أن أمر المهدى مردود إلى تفويض العلم لله سبحانه وتعالى، فلا تضبطه قوانين، ولا تحيط به علوم المتفننين، بل يمحو الله ما يشاء، ويثبت وعنده أم الكتاب و"قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ولا يسأل عما يفعل ويخلق ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وقال الشيخ محى الدين بن العربى فى تفسيره على القرآن العظيم علم المهدى كعلم الساعة والساعة لا يعلم وقت مجيئها على الحقيقة إلا الله. وقال الشيخ أحمد بن إدريس كذبت فى المهدى أربعة عشر نسخة من نسخ أهل الله ثم قال يخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونه". ويمضى فى مسألة الناسخ والمنسوخ وقوة وضعف الأحاديث ليقطع بأن حقيقة المهدية "على ما هى عليه لا يعرفها إلا أهل المشاهدة والبصائر(٦)". ويخلص المهدى فى منشوره إلى الشيخ محمد الأمين الضرير، مميز علماء السودان (٧)، إلى نفس هذه النتيجة من أن حقيقة مهديته لا يهتدى إليها إلا الأولياء والعارفون الذين لم يحجبوا عن رؤية نبيهم صلى الله عليه وسلم وذلك بعد أن يفند له احتجاج العلماء بالنصوص لدحض مهديته فى حين أن الآيات والأحاديث تخضع لعملية الناسخ والمنسوخ.

فى مثل هذه البيئة التى انغرس فيها الانتصار للدليل الصوفى عبر تجارب من الصراع بين أهل الباطن من المتصوفة وأهل الظاهر من العلماء، والتى نهل أهلها من المؤسسات الصوفية مبادئ دينهم، وتشربوا جو تلك المؤسسات العامر بالكرامات والرؤى والإلهام والاستشراق، وتخلل كل ذلك حياتهم اليومية، وأصبح القاموس الصوفى دليلهم فى حياتهم وآخرتهم ... فى مثل هذه البيئة وتحت وطأة الحكم التركى المصرى، الذى يغذى الأهلين بالسخط والتبرم، كان محمد أحمد المهدى يأخذ زمام المبادرة من العلماء، فيهب الجمهور فكرة المهدى كمنقذ ومخلص من ثقل وبؤس حياتهم باللون وباللغة والأخيلة التى ألفوها وملأت منهم القلب والعقل. ففكرة المهدى -فى آخر تحليل- ظلت تعيش وتستقر فى أفئدة الجمهور المسلم بشكل عام. فمن خلال الظلام المتنامى والشك

السياسى والاجتماعى والخلقى والدينى الذى اعترى المجموعة الإسلامية تعلق ذلك الجمهور بالمنقذ المرتقب فأضحى "المهدى" تطلعاً يرنو إليه الجمهور المسلم ويلتصق به أكثر كلما شعر بالقهر والمذلة التى يلحقها به حكامه المسلمون وغير المسلمين. فلو تأملنا تصور محى الدين بن عربى للمهدى لوجدنا صياغة نهائية لمشاعر وتطلعات وأخيلة وأحلام جمهور المسلمين فى شكل برنامج اجتماعى وتوسعى يحدد للمهدى الطبقات الاجتماعية التى تستجيب له وتلك التى تناصبه العداء، ويربط بينه وبين عيسى والتصور الأموى، الذى تبلور فى "السفيانى" كمنقذ للأمويين بعد أن أطاح العباسيون بدولتهم، ويرسم له منهجه المذهبى. فالمهدى يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً، وهو الذى يقسم المال بالسوية، ويَعْدِل فى الرعية، ويحثو المال للسائل حتى يضيق ثوبه. والمهدى يحمل الكل ويقوى الضعيف، ويعين على نوائب الحق، يقيم الدين، ويعز الإسلام بعد ذلة، ويضع الجزية. وفى الجانب التوسعى يفتح المهدى المدينة الرومية بالتكبير فى سبعين ألفاً من المسلمين. ويفرح بالمهدى عامة المسلمين أكثر من خاصتهم، ويتصدى له مقلدة العلماء بالعداء لأنه ينحو على غير ما ذهب إليه أئمتهم ولكن سيف المهدى يضطرهم للخضوع له. وهو الذى يقتل السفيانى، ويأتى إليه عيسى بن مريم شرقى دمشق فى صلاة العصر فيتنحى له المهدى ليؤم الناس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. والمهدى يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص(٨).

من الجائز أن تصوراً كهذا للمهدى، وفى إطاره العام لا فى تفاصيله، كان يساور الجمهور السودانى المسلم قبل عام ١٨٨١م وهم يرون سلطة مسلمة كالسلطه التركية المصرية تسومهم الخسف، وتضع عليهم الضرائب، وتنحاز إلى مجموعة دون الأخرى، وتصادر تجارة الرقيق، التى تشكل أساساً اقتصادياً لم تنضج الظروف لإلغائه(٩). فإذا أخذنا فى اعتبارنا التربية والقاموس الصوفيين اللذين ترعرع وجدان الجمهور المسلم فى ظلهما، بل وإذا تجاوزنا ذلك إلى تبصر وجود تقليد "المهدى" بصورته المحددة كما حمل تبعته نفر من مسلمى السودان، لسلمنا بأن محمد أحمد المهدى إنما كان يخاطب جمهوراً ناضجاً للثورة من حيث التعبئة الفكرية والاجتماعية.

لم يكن تقليد "المهدى" حبيس بطون الكتب فقد بشر به حمد النحلان -وهو

فى مكة- عام ١٨٦٠ على عهد الفونج وأرسل حواره ميرف ليعلن ظهور المهدى، فأمر الملك بادى أبو دقن بقتله وجره، فأرعدت لذلك السماء، وهطلت الأمطار فى غير وقتها وحطمت السيول المنازل وأحدثت جنازة ميرف خوراً يسمى خورخنيجر(١٠). وفى سياحات محمد أحمد المهدى فى أنحاء السودان كان يسمع بأذنه الأمنية الصادرة من الأهلين بظهور المهدى، وكيف كانوا يحسبون المهدى كل رجل شديد الغيرة على الدين كثير المعرفة. ولعل فى الرحلة التى تحمل عسرها ومشقتها الخليفة عبد الله من دارفور إلى الجزيرة بسبب ما أوحى إليه والده الصالح قبل وفاته من أنه سيلتقى بالمهدى وحدثه بصفاته وعلاماته(١١) ما ينبئ عن توفر هذا التصور للمهدى فى الذهن الشعبى، ويزيد ذلك إيضاحاً التقليد السائد بين حيران الشيخ القرشى -شيخ المهدى- بأن المهدى المنتظر سينبثق من بين صفوفهم، وأن الشيخ القرشى قد أومأ بالمهدية لمحمد أحمد المهدى. وفى معرض السخرية بمحمد أحمد المهدى، وفى التنبؤ بالفشل الحتمى لحركته، يعيد المفتى شاكر إلى الأذهان الهلاك الذى حاق بمن أدعى المهدية من قبله كإبراهيم السودانى، الذى أدعى المهدية بالخرطوم، واتخذ محمد المهراف وزيراً، ثم تلاشى أمره بقوة الحكومة. وكذلك الشيخ أحمد بن عبيد الذى ادعى المهدية بصعيد مصر فقمعته الحكومة وباء أمره بفشل ذريع(١٢). إزاء هذه الشذرات، التى بإعادة تركيبها وتنسيقها، يتجلى لنا التكوين الفكرى للذهن الشعبى من حيث الاستعداد والتهيئة لتقبل وتفهم أمر الثورة والجهاد باسم المهدى دون أن يحس بريبة أو شك. فى هذا الصدد كان محمد أحمد المهدى إذاً يمتلك أفئدة جمهور السودانيين لأنه يستند إلى تقليد مهد له نوع الثقافة الذى كان يسيطر على الذهن الشعبى، واضطلع به فى فترات متباعدة -وإن تبلور وتكشف فى السنوات التى سبقت ١٨٨١م بقليل- رجال غرسوه عميقاً فى البيئة السودانية.

من الجانب الأخر كان محمد أحمد المهدى فى عكوفه على الأخذ من المجرى الصوفى العام الذى يملأ الوجدان الشعبى، وفى المعاناة الصوفية التى كان يمر بها من يد قطب صوفى إلى أخر لتأهيل نفسه لمواجهة الواقع الذى تردى إلى انحطاط فى القيم الدينية، قد صمم على رفع راية الزهد، وتحكيم القرآن والسنة. تحت ضغط الفكر والواقع الآخذ فى الانهيار والتخثر عثر محمد أحمد

المهدى على تصور "المهدى". فالطريقة السمانية، التى ترعرع فى مركزها بأم مرحى -شمالى الخرطوم- تحت الشيخ محمد شريف نور الدائم، انحدرت إلى السودان بإشراف الشيخ أحمد الطيب البشير، الذى أخذ الطريق على الشيخ عبد الكريم السمان بالمدينة المنورة، والذى تتلمذ بدوره على السيد مصطفى البكرى وهو القائل: "أنا وزير المهدى فمن شاء منكم فليؤم إلى ويهتدى". وقد ارتاب رجل فى قول الشيخ حين لقى الشيخ مصطفى البكرى ربه ولم يشهد آوان المهدى. فأجاب محمد عبد الكريم السمان بأن الشيخ صادق فيما ذهب إليه لأن السلطان حين يبعث بجنده إلى مكان ما يضع فى قيادتهم نفراً من أمرائه، فيمهدون له الأرض، فيلحق بهم. فمن الأمراء من ينتظره على قيد الحياة فيلاقيه ومنهم من يقتل. ويروى عن الشيخ عبد الكريم السمان قوله "أنا خاتمة الولاية المحمدية ومذهبى مذهب محى الدين وطريقتى قادرية". ومحى الدين المقصود هو محى الدين بن العربى . وقد توصل مكى شبيكة إلى حقيقة وجود مؤلفات الشيخ محى الدين بن عربى فى متناول المهدى حين كان فى أم مرحى مع أستاذه أو بعد ذلك بدليل الإشارات العديدة إلى ابن العربى وخاصة كتابه المشهور "الفتوحات المكية" فى منشورات محمد أحمد المهدى. وقد تثبت مكى شبيكة من ذلك بالرواية التى عثر عليها فى كتاب "أزاهير الرياض" للشيخ عبد المحمود نور الدائم وفيها دليل على وجود هذا الكتاب فى أيدى متصوفة ذلك العصر(١٣).

ومن مجموع الأحاديث والتصورات، التى أثبتت بواسطة أقطاب الصوفية حول مسألة المهدى، راح محمد أحمد المهدى يأخذ منها جميعاً ما يناسب ظروف دعوته، وما يبرزها فى توافق مع التقليد السائد حول المهدى من حيث نسبه وصفاته ومكان ظهوره وعلاماته ووزرائه، بهدف أن يقتل فى المهد كل معارضة قد تقوم على عدم استيفائه لشروط المهدى، ولتخرج دعوته للناس فى شكل ينسجم مع تصورهم للمهدى، ولتجذبهم إلى مواقعها حماسة وتأييداً. لم يتقيد محمد أحمد بحرفية النصوص التى تشير إلى أن مكان ظهور المهدى هو مكة أو المدينة أو جبل ماسة فى المغرب، وإنما توجه إلى جبل قدير فى جبال النوبة بأمر من الرسول (صلعم) ليستقر فى موضع يقال له ماسة. ولم يتأكد لنا وجود موضع بهذا الاسم بجبل قدير. ونستنبط من هنا أن محمد أحمد المهدى إنما

كان يهدف إلى مطابقة التقليد القديم حتى يفوت الفرصة على منازليه فى الرأى، وربط ذلك كله بهاتف من النبى (صلعم). ولقد تعرض اسم محمد أحمد إلى الحذف والاختصار إلى "محمد" فحسب ليواطئ اسم الرسول (صلعم) فيتحقق بذلك شرط من شروط المهدى وهو أن يواطئ اسمه اسم النبى عليه السلام. وفى مسألة النسب قال محمد أحمد المهدى بنسبته إلى الرسول (صلعم): "فأبى حسنى من جهة أبيه وأمى كذلك من جهة أمها وأبوها عباسى والعلم لله أن لى نسبة إلى الحسين".(١٤) ليستوفى التقليد القائل بأن المهدى من عترة الرسول (صلعم). وكان فى التصور الراسخ أن على الخد الأيمن للمهدى المنتظر خالاً، واستوفى محمد أحمد هذا الشرط حين أخبره سيد الوجود عليه السلام بأن الله قد جعل على خده الأيمن خالاً علامة للمهدية. وأضاف محمد أحمد إلى العلامات التى خصه بها الله تعالى راية من نور تكون معه فى حالة الحرب يحملها عزرائيل عليه السلام، فيثبت الله بها أصحابه، وينزل الرعب فى قلوب أعدائه(١٥). وعلى كثرة ما ذكرت الرايات فى التقليد السائد حول المهدى لم تذكر، فيما أعرف، راية يحملها عزرائيل على وجه الخصوص. ولعل فى هذه الإضافة ما يكشف عن الظروف النوعية الخاصة لدعوة محمد أحمد المهدى فى السودان. وقد كان من الاعتقادات الشائعة أن المهدى المنتظر يعين لأتباعه المراتب، وأنه يجعل لكل تابع عملاً يوازى هذه المرتبة، وعمل المهدى بهذه القاعدة، وقد صرح بأن أدنى أتباعه له مرتبة أكبر من مرتبة الشيخ عبد القادر الجيلانى وهى مرتبة القطبية(١٦).

وجدير بنا أن نقف من بعد أن هيأ محمد أحمد المهدى نفسه للمهدية، وبذل ما فى وسعه لمطابقة التقليد السائد حول المهدى فى أوصافه وأشراطه، لنتدارس استفادة المهدى من الأخيلة والتصورات الراسخة فى الذهن الشعبى آنذاك لكسب الأنصار، ولجذب قطاعات واسعة من المجتمع إلى مواقع الثورة. من جملة تلك التصورات تبرز فى المقدمة الرؤيا المعروفة بالحضرة النبوية حيث يجتمع النبى (صلعم) بأقطاب الأولياء -الأحياء منهم والأموات- مع الخضر عليه السلام لتأمل أمر الكون والديانة. وقد استفاد المهدى من هذا التصور للحضرة النبوية وعمل أن تضم الحضرة النبوية، التى تناقش مسألة اختياره للمهدية، نفرا من أقطاب الصوفية -السودانيين منهم وغير السودانيين- الذين لهم فى

قلوب الأهلين تجلة واحترام وتقدير. وكان المهدى، فى الحضرات النبوية، يخاطب فى جمهور السودانيين ولاءاتهم الموزعة على شيوخ الطرق لتتحد من تحت رايته، ويصور مباركة أولئك الشيوخ له ليستيقن أنصارهم من مهديته. ولقد سبق محمد أحمد المهدى فى هذا السبيل الشيخ بدوى أبو دليق على عصر الفونج حين سعى لتوحيد الطريقة القادرية بعد انقسامها إلى شعبة الهميم، وشعبة إدريس بن الأرباب. كان الشيخ بدوى أبو دليق خليفة لشعبة الهميم فتزوج بعائشة خليفة الصادقاب، وبذل جهده للتخلص من الشيخ حمد بن الشيخ إدريس خليفة شعبة الشيخ إدريس بن الأرباب، فأثار غباراً كثيفاً حول بخل الشيخ حمد لينتقص من قدرته على تولى الخلافة، ونسج من ثم قصة حول حضرة من الأولياء ألتقى فيها الشيخ عبد القادر، والشيخ إدريس، والشيخ حسن، والشيخ عبد الرازق، والشيخ الزين، أستاذ الشيخ بدوى أبو دليق فى العلم، فأجلسوه على كرسى من الذهب، فأمر الشيخ عبد القادر الشيخ إدريس أن يعطى الشيخ بدوى ناره، وأمر الشيخ حسن أن يعطيه سيف ولايته، ثم أشار من بعد ذلك للحاضرين لمباركته فبارك له الجميع ذلك(١٧). فلتأمين خلافة الطريقة القادرية، ولضم شمل الطريقة القادرية بزعامته، نسج الشيخ بدوى أبو دليق هذه الرؤيا كسلاح يجرد به المنافسين من إجماع أقطاب الطريقة القادرية عليهم، وليؤكد أن البيعة انعقدت له بواسطة أولئك الأقطاب. مسعى شبيهاً بهذا، أو مستنداً على عناصره الأولية على الأقل، كان دأب محمد أحمد المهدى لجذب ولاءات السودانيين المتعددة المسالك، وبلورتها فى مجرى الثورة الرئيسى. ففى منشوره إلى الشيخ محمد الطيب البصير ينصب المهدى حضرة نبوية، ويجرى حواراً بين الحضور من السلف الصالح خلاصته خلوص تأييدهم ويقينهم ومباركتهم لمهدية محمد أحمد المهدى. فى تلك الحضرة يقول النبى (صلعم) للفقيه عيسى أن شيخك هو المهدى فيجيب بأنه مؤمن بذلك فيعلق النبى (صلعم) بأن من لم يصدق بمهديته كفر بالله ورسوله. وكرر ذلك ثلاثاً. ويخاطب الشيخ (الخليفة) عبد الله الجمع قائلاً، إنه مؤمن بالمهدى، ولكن لم يصدق به الناس بعد، فيتكلم الشيخ الطيب قائلاً بأن محمد أحمد، حين ولادته، عرف مهديته أهل الباطن والحقيقة، فلما أتم أربعين يوماً عرفته الجمادات والنباتات. ثم يعظ الشيخ الطيب المهدى بآداب الطريقة والمهدية، وبما ينبغى أن تكون عليه هيئتهم حين يدخلون قدير. وينضم الشيخ التوم لركب الموقنين

بمهدية محمد أحمد، ويقرأ الشيخ البصير على محمد أحمد السلام بالمهدية، وكذلك يفعل الشيخ القرشي، ثم يمدانه بنصائحهما. ويتدخل الشيخ (الخليفة) عبد الله من جديد ليقول بإنكار الناس لمهدية محمد أحمد فيؤكد له الشيخ القرشي صحة مهديته، لأن الشيخ الطيب، قبل مماته، أفضى إليه بانه يدرك المهدى ويلاقيه، وأنه شيخه بعينه. ويحدث الشيخ (الخليفة) عبد الله النبى (صلعم) والشيخ عبد القادر الجيلانى عن إنكار الناس للبس الجبة، فيرد النبى (صلعم) عليه بما يرضيه، ثم يأمر جبريل والنبى الخضر بأن يتبعا المهدى وألا يفارقاه. ويذكر المهدى فى المنشور وعد النبى له بالبيعة فى مكة(١٨). ففى مثل هذه الحضرة النبوية -وهى تعبير وتصور مألوف فى القاموس والذهن الشعبيين- يستنجد محمد أحمد المهدى بالسلف الصالح، وأقطاب الصوفية ليعلنوا فى مجمعهم، وبحضور النبى (صلعم)، مباركتهم للمهدى ليتخذ من ذلك شهادة يعرضها على أحبابهم وأنصارهم ومريديهم ليأمن تجاوز التناقض بين ولائهم القديم الراسخ والولاء الجديد الذى يدعوهم إليه، على الأقل، فى هذه المرحلة الأولى من مراحل التجميع والتعبئة.

ولعل فى الكرامات والإشارات التى صحبت مسيرة الثورة المهدية ما يزيح النقاب عن طبيعة تكوين الذهن الشعبى القائمة على الانتصار للدليل الصوفى، وعن مناخه الذى تملأه الأخيلة، والرؤى، واقتحامه الشاذ من الحوادث بالتأويل، واعتباره كرامات للأولياء والصالحين. فقد ظهر فى ٢٨ سبتمبر ١٨٨٢م نجم ذو ذنب كبير فى سماء السودان امتد كشراع السفينة. وكان يطلع كل يوم قبيل الفجر، ويتمدد حتى يخفيه نور الشمس، وبقى على ذلك أياماً. وفى اعتقاد جمهور السودانيين أن حدثاً كهذا ينذر بشؤم على البلاد وقد حسب أنصار المهدى ذلك شؤماً كبيراً على الحكومة(١٩). وحين انتصر المهدى على حملة راشد شاع أن المهدى يحارب بسيف القدرة، وأنه يحول رصاص العساكر إلى ماء فلا يضر بأنصاره، وأن النار خرجت من حراب الأنصار وسيوفهم فأحرقت أجسام العساكر. وروى بعضهم أنهم رأوا بأعينهم اسم المهدى مكتوباً على ورق الشجر وبيض الطيور البرية(٢٠). وفى خطاب محمد أحمد المهدى للشلالى نجد أثراً من هذا الاعتقاد السائد حيث يقول "وأيضاً قد شاهد جمع من الأخوان التهاب النار فى أعضاء العساكر المقتولين جهاراً تعجيلاً لعقوبتهم وإظهاراً

لحقيقتهم(٢١)". وقد تحدث الناس عن محاولة لاغتيال المهدى بواسطة عبد الله ود إبراهيم. وقد عزى فشلها -فى رواية- إلى أن رصاص مسدسه لم ينطلق، وفى رواية افتضح سرها للمهدى قبل تنفيذها(٢٢). وفى مضمون الكشف والتنبؤ شاع عن المهدى أن النبى (صلعم) قد ظهر له وأخبره بأمر التقرير الذى بعث به محمد سعيد باشا، مدير إقليم كردفان، والرؤساء المعتقلون فى مدينة الأبيض إلى عبد القادر باشا، حكمدار السودان، ذكروا فيه الأسباب التى حملتهم على التسليم للمهدى وختموا عليه. ولكن يقال إن يوسف منصور وكيل بوليس الأبيض خاف أن يقع التقرير فى يد المهدى فينكل بهم فأفضى للمهدى بأمر التقرير.(٢٣)

وفى مواجهة دعوى العلماء بأن محمد أحمد المهدى خارج على السلطان، الذى لم يَكفر أو يكَفِّر أحداً، كان المهدى ينمى نظريته الخاصة عن مسألة السلطان والخروج عليه فى إطار منهجه القائم على الكشف الصوفى. فالمهدى يبرر خروجه على السلطان على أسس تضرب على وتر المظالم العميقة التى يحسها الأهلون. فالأتراك، فى نظره، قد بسط الله لهم النعم فظنوا أن الملك لهم فخالفوا الرسل والأنبياء، وحكموا بغير ما أنزل الله، وأساءوا إلى الدين، فخذلهم الله، فنالت ثورته منهم وانقلب أمرهم شر منقلب. ويغلظ المهدى على الذين لم يستجيبوا إلى نداء الهجرة ويذكرهم "أن الترك كانوا يسحبون رجالكم بالسلاسل ويسجنونهم فى القيود ويأسرون نساءكم وأولادكم ويقتلون النفس التى حرمها الله بغير حقها وكل ذلك لأجل الجزية التى لم يأمر الله بها ولا رسوله ومع ذلك لا يرحمون صغيركم ولا يوقرون كبيركم كيف نسيتم هذا وتخلفتم عن الجهاد ولم تأخذكم الغيرة فى دين الله ولا فى انتهاك محارمه فما جوابكم عند الله حيث لم تجيبوا داعى الله ومع إهانة الترك لكم وذلهم إليكم كنتم سامعين طايعين منقادين لأمرهم حيث ما أمروا(٢٤)". فالطاعة للسلطان الجائر، فى تصور المهدى، مذلة وخذلان للدين واستخذاء أمام تيارات الإفساد والظلم والانحراف. ويقوم الركن الآخر من نظريته بأخبار من سيد الوجود (صلعم) بأن الأتراك كفار(٢٥) وأن طاعتهم بعد "أمام الدين كفر وضلال لأنهم كفار مخالفون لحدود الله تعالى وساعون فى إطفاء نوره فإن تعرضوا عليكم فقاتلوهم فقد جازكم الله قتالهم ووعدكم بالنصر ما دامت نيتكم الله وبالله قال تعالى إذن

للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير ولينصرن الله من ينصره أن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم ألا أن حزب الله هم الغالبون(٢٦)". إذاً فقد سوغ محمد أحمد لنفسه الخروج على السلطان على أساسين أولهما: خروج الأتراك على الدين واستبدادهم بالأمر وحكمهم بغير شريعة الله ورسوله، مما أرهق الأهلين وأضر بهم أبلغ الضرر، وثانيهما فى اعتراضهم سبيل دعوته كإمام، ومحاولتهم إطفاء نور الله الذى يعمل على بثه وتنوير الحياة به. والشئ الراسخ عنده ألا ولاء ولا طاعة لأحد من بعدظهور الإمام. ومن جديد، وفى مضمار العلاقة بين السلطان والرعية، يأخذ المهدى زمام المبادأة بنظرية تخاطب السخط الناجم عن مظالم الأتراك، وتزوده بالتبرير للثورة على حين كانت جهود العلماء تسعى إلى تثبيط همة ذلك السخط، وصب الماء البارد عليه، وتزيين النظام التركى المصرى فى وقت تكشفت لقطاعات الجمهور الواسعة مساوئه، ووحشيته، ووقعه الباهظ عليهم.

فى المناظرة الفكرية والحوار الذى اشتبك فيه مع العلماء كان المهدى على علم مسبق بطائفة العلماء كعقبة تنفجر فى طريقه بنص ابن العربى القائل بأن أعداء المهدى مقلدة العلماء وخاصة المسلمين، فلم يفاجأ بهم كأعداء فكريين. وقد دفعه ذلك إلى أن يعد لهم العدة فقد سعى لاستيفاء شروط وأوصاف المهدى لكى ينزع منهم الحجة، ويقلل مما قد يؤخذ عليه فى دعايتهم لشل حركته وصرف الناس عنه. وبرغم معرفته ويقينه وتوقعه لمقاومة طائفة العلماء له فقد كاتبهم، وكاتب على الأخص، الشيخ الأمين الضرير، مميز علماء السودان، للانخراط فى سلك المهدية. وحين رأى أزورارهم وإعراضهم عنه مال المهدى ليوصد باب الحوار معهم. ففى غمرة حرب النصوص والتوقيت التى شنتها عليه طائفة العلماء، كان المهدى قد حدد موقفه سلفاً من النصوص إذ أثار نفر من أنصاره نصوصاً حول مسألة تقسيم الغنيمة فنهاهم عن ذلك قائلاً "ولا تعرضون لى بنصوصكم وعلومكم عن المتقدمين فلكل وقت ومقام حال ولكم زمان وآوان رجال(٢٧)". كما حدد موقفه من قضية توقيت ظهور المهدى بقوله "ومعلوم أن الأمور تجرى على علم الله وأن الله ينسخ ما يشاء وعلم العبادات لا يزن فى علم الله نقطة بالنسبة إلى بحار الدنيا ولله المثل الأعلى كما قال الخضر لموسى عليه السلام ولا سيما علم المهدى كعلم الساعة والنبى صلى الله عليه وسلم لم يوقت ولم يعين وقال

صلى الله عليه وسلم كذب الوقاتون وفيما ذكره محى الدين بن العربى فى تفسيره فى هذا المعنى كفاية وقال الشيخ أحمد بن إدريس كذبت فى المهدى أربع عشر نسخة من نسخ أهل الله وقال سيخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حالة ينكرونها(٢٨)". ليس هذا فحسب بل وحدد المهدى موقفه من طائفة العلماء التى زودته نظرية المهدى على مستوى عمومياتها باليقين حول عدائها ومقاومتها لدعوى المهدى المنتظر. حين لمس محمد أحمد المهدى ذلك العداء فى الممارسة العلمية كان أميل إلى أن يوصد باب النقاش والحوار والمناظرة. لقد سأل المهدى نفسه هل يرد على خطاب وصله من الشيخ الأمين الضرير أم لا يرد، وانتهى بالرد عليه "ولكن قد علمت أن الهداية ليست من كثرة البيان وأنك إن أمعنت النظر فى تصديقك بمهديتى وجدت جواب ذلك أوضح من الشمس(٢٩)" وكان محمد أحمد قد كتب من قبل إلى الشيخ الأمين الضرير يحكى له عن اجتماع النبى (صلعم) بأرواح الذين أنكروه مهديته من الأولياء والعارفين والعلماء العاملين، وعن توبيخه لهم، وعن عده لهم للنعم الدينية والدنيوية والظاهرية والباطنية التى أنعم الله تعالى عليهم بها، وعن جحودهم وشحهم فى الشكر، وعن أن محمد أحمد قد طوق بالمهدية لأنه قد شكر الله، فولاه عليهم، فمالهم ينكرون ويحاجون! وكيف طلب أولئك النفر من العلماء والأولياء العفو من المهدى بتوجيه من الرسول (صلعم). ويختم منشوره قائلاً "فمن له سعادة صدق يأتى المهدى المنتظر ومن جعل الله له عوارض تصده عن التصديق بالمهدية وقد دلت كرامات على صدق أخبارى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن لا تنفع الكرامات والآيات من أراد الله شقاوته(٣٠)". لقد تبين للمهدى من خلال هذه المناظرة الخطين المتوازين اللذين يقف عليهما هو والعلماء: بين منهج فى المعرفة قائم على الكشف، وآخر قائم على الظاهر، ومسلكين فى الحياة، مسلك ينحو للزهد وللانتصار للإسلام والمسلمين، ومسلك يلتصق بجهاز الحكم القائم ويغرق فى جاهه ورتبه وماله(٣١). وأفضى به هذا التبيُّن إلى تركيز جهوده والكف عن بعثرتها فى إقناع العلماء وكسب انحيازهم إليه.

فكما كان الواقع الاجتماعى لجمهور السودانيين فى الفترة ما قبل ١٨٨١م يبشر بالثورة، ويحمل نذرها وسماتها وتطلعاتها فى جنباته مما لا يجدى معه وعظ العلماء، أو استنجاد الإدارة التركية المصرية بهم للمزيد من تسويغ حكمها

واستمراره. وكان ذلك يدمغ جهود العلماء بالفشل منذ الوهلة الأولى. كذلك كان الذهن والوجدان الشعبيين، بفضل التربية التي منحها لهما ذلك اللون الخاص من الإسلام الذى جمع بين التصوف والعلم فى ظل الفونج والأتراك، قد انتهيا إلى تصميم شديد الحساسية والاستجابة للمعرفة الإلهامية القائمة على الكشف والاستشراق والرؤيا والكرامات، وظلا بمنأى عن تأثير النصوص والتعامل والاحتجاج بها، الذى هو قوام المدرسة السنية الفقهية. إذاً فالمهدى كان يخاطب الجمهور السودانى بأسلوب يضرب على وتر مسغبتهم، ويستثير أذهانهم، ويلهب عاطفتهم، على حين كان العلماء، فى عزلتهم الاجتماعية فى طيات الجهاز الإدارى، يخاطبونه بمنطق بارد جاف لم يألفه دفاعاً عن نظام يورثهم الفاقة والتعذيب والذلة.

ملحق رقم (١)
رسالة السيد أحمد الأزهرى
فى تكذيب دعوى محمد أحمد المهدى

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى خصّ من اصطفاه بالهداية وهدى من وفقه إلى سلوك سبيل الرشد بمحض العناية والصلاة والسلام على حبيبه ورسوله الذى أنزل عليه كتابه الذى لم يفرط فيه من شئ وعلى آله وأصحابه الناهجين منهاجه فى تبيين الرشد من الغّى.

"أما بعد فأقول وأنا الذى من كل حول وقوة برى الفقير إليه تعالى "السيد أحمد المعروف بالأزهرى ابن الشيخ إسماعيل الولى الكردفانى" أفاض الله تعالى عليّ وعلى المسلمين من فيض مدده الرحمانى. أنه لما كانت النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم من الدين وقد ورد ذلك فى الأحاديث الصحيحة عن سيد المرسلين وخاتم النبيين وورد عنه أيضاً من لم ينصح فى ديننا هذا فليس منا أى ليس تابعاً لسنتنا وورد عنه أيضاً من لم ينصح فى ديننا هذا فبيعته منقوضة وغير ذلك مما لا يمكننا إيراده هنا عنّ لى إن أتدارك نفسى والمسلمين من إتباع الوساوس الشيطانية واقتحام سبيل المهالك بالتسويلات النفسانية وذلك لما تحقق عندى من عموم البلوى التى انتشرت ببلاد السودان حتى ضاعت بسببها الألوف المكررة من دماء المسلمين وأموالهم خصوصاً فى جهات سنار وجهات كردفان وانجبرت الحكومة العثمانية على بذل التكاليف لتحصيل العُدد والعَدد غيرة على الدين والإسلام وأهله لأجل الذب وردع المفسدين بسطوة الدولة وقوة المدد. وحيث أن شتيت القبائل من العربان وغيرهم أغلبهم عوام وقد قام بأفكار أرباب العقول الضعيفة ما قام بها من الأوهام نظراً لما سمعوه من دعوى المهدى التى قام بها محمد أحمد وصدور مكاتبات منه لبعض من يظن أنه يعتمدها وتكون له كالمستند وقد هيجت تلك الدعوى وما اشتملت عليه من المكاتبات فتنة عظيمة بين المسلمين حتى صار البعض منهم يقتل بعضاً وينهب ماله من غير حق الإسلام وغاب عنهم ما حذر الشارع (صلعم) وصرح بأن ما كان مماثلاً لما ارتكبوه لا يشك فيه بأنه حرام. وكان قبل خروجى من محل وطنى كردفان قد بلغنى أن مدعى المهدية المذكور

قد خاطبنى بكتاب وكنت حريصاً على وجدانه والنظر لما اشتمل عليه من الخطاب ولكنى لم أجده ولم أجد أحداً يكيِّفه لى لكى أبنى عليه مخاطبة تشتمل على ما لابد منه من النصيحة وأوضح فيها ما يحتاج إليه من النصوص الصريحة رجاء منى بأنها إن وصلت إليه وتليت بين يديه فإنه لا يسعه إلا الرجوع إلى الحق ومقابلة أولى الأمر بالسمع والطاعة وتسكين هذه الفتنة التى هاجت بين الخلق وما كنت أظن اشتداد هذه الفتنة يبلغ هذه الغاية حتى مررت بجزيرة الخرطوم قاصداً التوجه إلى مصر المحروسة وبعد وصولى إلى الخرطوم تراكمت علىّ المخاطبات بوصول تلك البلوى والفتنة إلى ما ليس له نهاية. ثم لما حضر صاحب الجلالة والشهامة والرأى السديد والتدبير الكامل والبسالة والفخامة ناظر الديوان وحكمدار عموم الأقاليم السودانية "سعادتلو عبد القادر باشا" بلغه الله تعالى غاية الأمنية بمركز الحكومة الذى هو فى الخرطوم وبسديد رأيه دبّر الأمور ورتب الترتيبات ونشر راية الأمن واجتهد فى نشر ما يكون به إصلاح العموم ومن الجملة فإن الواجب علينا القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والاجتهاد فى بذل النصيحة ودرء الشبه التى قامت بأفكار من ليس لهم قريحة بإيراد الأدلة المأخوذة عن الأحاديث الصريحة وأقوال أهل العلم المعتمد على أقوالهم الصحيحة عسى أن يكون فى ذلك نفع للعموم وردع للمفسدين بما يكون لهم من الدين معلوم وقد ألّفت هذه النصيحة التى سميتها "النصيحة العامة لأهل الإسلام عن مخالفة الحكام والخروج عن طاعة الإمام" وعند شروعى فى ما قصدت بعون من عليه اعتمدت قلت:

"أعلموا أيها الإخوان فى الإسلام الراغبون فيما عند الله تعالى من الكرامة والإنعام أن الله سبحانه وتعالى بيّن لعباده طريق الضلالة وطريق الهدى وأنه مراقب لهم فى جميع أحوالهم وأفعالهم ولم يتركهم سدى واختار من عباده أناساً أولاهم أسرار المملكة وأمر بطاعتهم وجعل مخالفتهم مؤدية إلى الوبال والتهلكة قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالسمع والطاعة وأن ولىّ عليكم عبد حبشى. وقد نص العلماء على أن الخروج عن طاعة الإمام حرام. وقال عليه الصلاة والسلام من أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى. وقد نص العلماء أيضاً على أن الإمام لا يعزل ولا تنبذ بيعته ولا يطرح عهده إلا إذا أمر أحداً أن يكفر أو كفر هو أى الإمام وأما إذا لم يكفر فإنه لا يعزل عن الإمامة ولا ينبذ عهده ولا تطرح

بيعته ولو زالت عنه العدالة واتصف بالفسق كما عليه أهل التحقيق. وحيث علمتم ما أوردته لكم من النصوص من أن طاعة الإمام واجبة عليكم وأن خروجكم عن طاعته حرام عليكم وأنه لا يصح لكم نبذ عهده وطرح بيعته ولو اتصف بالفسق ما لم يكفر فكيف يسوغ لكم الاستماع لما نقل عن محمد أحمد من دعوى المهدية والاغترار بما نقل عنه من الأقوال فى المخاطبات مع أن دعواه المهدية ليس له دليل عقلى ولا نقلى يوافقه على صدقة فيها وها أنى أذكر لكم أدلة تناقضه فى دعواه المذكورة:

أولها: أن محمد أحمد المنقول عنه أنه مدعى المهدوية مولده ببلاد السودان وذلك معروف متواتر عند جميع من يعرفه من أهل عصره فضلا عن كونهم يعرفون أباه وأمه وأنهما مما يطلق عليهما اسم الدناقلة ولو أن ذلك نسبة إلى البلد ولم ينقل أحد أنه توجه إلى مكة ولا إلى المدينة. والذى ذكره العالم المحدث شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمى نزيل مكة فى كتابه الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة نقلا عن الإمام على كرم الله وجهه أنه قال مولد المهدى بالمدينة.

ثانيها: أن المحققين من العلماء ذكروا من الحديث الذى أخرجه أبو نعيم ليبعثن الله رجلاً من عترتى افرق الثنايا أجلى الجبهة أى منحسر الشعر عن جبهته. ومما أخرجه الرويانى وغيرهما المهدى من ولدى وجهه كالكوكب الدرى اللون لون عربى والجسم جسم اسرائيلى أى طويل. وورد أيضا فى حليته أنه شاب أكحل العينين أزج الحاجبين أقنى الأنف كث اللحية على خده الأيمن خال أ هـ فهذه الصفات المذكورة فى صفات المهدى مفقودة فى محمد أحمد المذكور فإنه حضر عندنا بكردوفان فى مدينة الأبيض مركز المديرية وحضر عندنا بجامعنا زائراً لنا وجلس مجلسنا ونحن نقرأ وقتئذ درس الحديث فى الشمائل الترمذية وهو بالمجلس إلى أن فرغنا من الدرس وأنه زارنا وطلب منا الدعاء وتوجه إلى منزله ولم نر فيه شيئا من تلك الأوصاف بل إنما هو عند جلوسه بمجلسنا لم نر منه إلا الرزانة والخضوع والصمت وكان ذاك فى الربيع الأول ثم رجع إلى جزيرة أبا وأقام فيها أشهرا. ثم بلغنا أنه تفوه بتلك الدعوة وقيل أنه قال أنه له خال فى خده الأيمن فإن ثبت ذلك مع عدم ثبوت بقية الأوصاف لم يفد شيئا.

ثالثها: أن الذى ذكره العلماء المحققون أن ظهور المهدى بعد أن يكسف القمر

فى أول ليلة من رمضان وتكسف الشمس فى النصف منه ومثل ذلك لم يوجد منذ خلق الله السموات والأرض ومن المعلوم أن محمد أحمد المذكور تفوه فيما قيل بتلك الدعوى بجزيرة أبا فى شهر شعبان وأن رمضان قدم ولم ينقل عن أحد كسوف القمر فى أول ليلة منه ولا كسوف الشمس فى النصف منه وذلك دليل واضح على أن المهدية التى أدعاها لم يظهر فيها ما يدل على دعواه.

رابعها: أنه نقل عن الإمام المحقق الجامع بين الحقيقة والشريعة الشيخ الشعرانى أنه قال فى مختصره روى أنه يخرج فى آخر الزمان رجل يقال له المهدى من أقصى المغرب يمشى النصر بين يديه أربعين ميلا راياته بيض وصفر فيها رقوم وفيها اسم الله الأعظم مكتوب فيها فلا تهزم له راية. وقيام هذه الرايات وانبعاثها من ساحل البحر بموضع يقال له ماسة من جبل المغرب فيبعث هذه الرايات مع قوم قد أخذ الله تعالى لهم ميثاق النصر والظفر أولئك حزب الله هم المفلحون أ هـ وقد علمت أن محمد أحمد المذكور لم ينقل عن أحد أنه رآه توجه إلى أقصى المغرب ولم يكن بجبل المغرب الموضع الذى يقال له ماسة بل أن المسموع الآن أنه بجبل قدير من جبال الصعيد وإن قال قائل بأن جبل قدير هو الذى يقال له ماسة يرد عليه أنه ليس بجبل قدير بحر له ساحل ولم يحصل منه بعث رايات بالصفات المذكورة وأن من بيدهم الرايات الزاعمين أنهم وزراء له قد أتضح لكل أحد خذلهم وقتلهم على يد عساكر الحكومة ولم يأخذ الله لهم ميثاق النصر والظفر.

خامسها: أن شهاب الدين أحمد بن حجر قد ذكر مما أخرجه ابن عساكر عن على كرم الله وجهه إذا قام قائم آل محمد (صلعم) جمع الله أهل المشرق وأهل المغرب فأما الرفقاء فمن أهل الكوفة وأما الأبدال فمن أهل الشام ثم قال وصح أنه (صلعم) قال يكون اختلاف عند موت خليفة فيخرج رجل من المدينة هارباً إلى مكة فيأتيه ناس من أهل مكه فيخرجونه وهو كاره فيبايعونه بين الركن والمقام ويبعث اليه بعث من الشام فيخسف بهم بالبيداء بين مكة والمدينة فإذا رأى الناس ذلك أتاه ابدال أهل الشام وعصائب أهل العراق فيبايعونه ثم ينشأ رجل من قريش اخواله كلب فيبعث بعثا فيظهرون عليهم وذلك بعث كلب والخيبة لمن لم يشهد غنيمة كلب فيقسم المال ويعمل فى الناس بسنة نبيهم (صلعم) أ هـ ولا يخفى على العاقل أن الإمام الذى هو خليفة رسول الله (صلعم) موجود الآن فلم يمت ولم يحصل اختلاف فى الخلافة حتى يدعيها أحد فدعوى

محمد أحمد بالخلافة الكبرى والمهدوية مع وجود الخليفة وطلبه من الناس مبايعة فيه مخالفة لنفس الحديث المتقدم فضلا عن كون نبذ عهد الخليفة الموجود وطرح بيعته مع أنه لم يكفر لا يجوز شرعاً. ومما ذكرناه يعلم رد جميع الأدلة التى تنقل عنه بأنه يستدل بها على إيجاب طاعته وإلزام موافقته لأنه لم تثبت امامتة مع وجود الإمام فجميع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المعزوة اليه بإنه يستدل بها مسوقة فى غير موضعها.

سادسها: إن الذى رواه الإمام أحمد وغيره المهدى منا أهل البيت يصلحه فى ليلة أ هـ والمعروف عند جميع المعاصرين لمحمد أحمد المذكور أنه قد سلك الطريقة الخلوتية على يد الشيخ القرشى وعلى يد غيره وحضر مجالس العلم عند جماعة فعلى تقدير إصلاحه من المشائخ المذكورين فإنه لا يوافق ظاهر ما رواه الإمام أحمد فضلا عن كون الإمام المهدى المنتظر من السودان ولم يعهد له شيخ ارشده بسلوك طريقة مخصوصة.

سابعها: إن الحاكم قد روى فى صحيحه يحل بأمتى فى آخر الزمان بلاء شديد من سلاطينهم لم يسمع بلاء أشد منه حتى لا يجد الرجل ملجأ فيبعث اللّه رجلاً من عترتى أهل بيتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً يحبه ساكن الأرض وساكن السماء وترسل السماء قطرها وتخرج الأرض نباتها لا تمسك فيها شيئاً أهـ والمشاهد فى حكومة الدولة العثمانية لم يحصل من حكامها البلاء الذى ذكرناه حتى يخرج المهدى والمشاهد الآن أن كل من وقع فى قبضة محمد أحمد مدعى المهدية يسخط عليه لأنه يقتل رجاله وينهب ماله فأين الاتفاق من ساكنى الأرض على محبته فضلاً عن الظلم والجور الذى حصل من بعض الناس لبعض وأين العدل والقسط.

ثامنها: إن الإمام الأكبر سيدى محيى الدين بن عربى الصوفى قال فى فتوحاته المكية قد استوزر الله للمهدى طائفة خبا بهم الله تعالى فى مكنون غيبه أطلعهم كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو إلا أمر الله فى عباده فلا يفعل المهدى شيئاً إلا بمشورتهم وهم على أقدام رجال من الصحابة الذين صدقوا الله ما دعاهم إليه وهم من الأعاجم ليس فيهم عربى لكنهم لا يتكلمون إلا بالعربية لهم حافظ من غير جنسهم ما عصى الله قط هو أخص الوزراء أهـ فعلم مما ذكره هذا الإمام أن الجانين على أنفسهم الذين عرضوا أنفسهم للتلف حتى طهّر تعالى الأرض منهم بسيف الحكومة كان ادعاؤهم الوزارة مجرد تسويلات نفسية وإن

ثبت أن محمد أحمد قد خاطبهم بالوزارة المذكورة أو أقرهم عليها فذلك دليل على عدم دعواه المهدية.

تاسعها: قال بعض أئمة التحقيق وجاء فى بعض الروايات أنه ينادى عند ظهوره فوق رأسه ملك هذا المهدى خليفة الله فاتبعوه فتقبل عليه الناس ويشربون حبه وأنه يملك الأرض شرقها وغربها وأن الذين يبايعونه أولاً بين الركن والمقام بعدد أهل بدر ثم تأتيه أبدال الشام ونجباء مصر وعصائب أهل الشرق وأشباههم ويبعث الله له جيشاً من خراسان برايات سود نصرة له ثم يتوجهون إلى الشام وفى رواية إلى الكوفة والجمع ممكن وأن الله تعالى يؤيده بثلاثة آلاف من الملائكة وأن أهل الكهف من أعوانه. فالذى عليه الناس الآن من تمنيهم ظفر الحكومة بمحمد أحمد ونصرتها عليه لإزالة المفاسد التى حدثت بأسباب ادعائه هذه الدعوى ينافى نداء الملك واشراب محبته فى قلوب الناس.

عاشرها: قد ورد أن الكنوز تفتح فى زمن المهدى وأنه يضع الجزية ويقتل من لم يسلم وأجابوا بأن اتصاف سيدنا عيسى بذلك لا ينافى اتصاف المهدى بأن كلا منهما إمام متبع ومقرر لشريعة رسول الله (صلعم) وحيث أن الكنوز تفتح فى زمانه فلا نفع لأخذ الجزية حتى يشرع أخذها لأن الوسيلة إذا لم يترتب عليها مقصدها فلا تشرع. وورد فى رواية للترمذى أن الرجل يجئ إليه فيقول يا مهدى أعطنى فيحثى له فى ثوبه ما استطاع أن يحمله. وأخرج أحمد ومسلم يكون فى آخر الزمان خليفة يحثى المال حثياً ولا يعده عداً. وأخرج أحمد الماوردى أنه (صلعم) قال أبشروا بالمهدى رجل من قريش من عترتى يخرج فى اختلاف من الناس وزلزال فيملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً ويرضى عنه ساكن الأرض والسماء ويقتسم المال صحاحاً بالسوية ويملأ قلوب أمة محمد غنى ويسعهم عدله حتى أن يأمر منادياً فينادى من له حاجة إلىّ فما يأتيه أحد إلا رجل واحد فيأتيه فيسأله فيقول أئت السادن حتى يعطيك فيأتيه فيقول أنا رسول المهدى إليك تعطينى مالا فيقول أحث فيحثى ما لا يستطع أن يحمله فيلقى حتى يكون قدر ما يستطع أن يحمله فيخرج به فيندم فيقول أنا كنت اجشع أمة محمد نفساً كلهم دعى إلى هذا المال فتركه غيرى فيرده عليه فيقول إنا لا نقبل شيئا أعطيناه أ هـ فمما ذكرناه فى سابع الأدلة وما ذكرناه هنا يتضح لكل عاقل أن الأمر الآن بالعكس فأين إرسال السماء قطرها وأين إخراج الأرض نباتها وأين غنى القلوب وأين إخراج الكنوز

وأين حثى المال وأين فيضانه بل أن الأمر الآن لم تشاهد إلا شدته من قلة الأمطار وغلاء الأسعار وتكالب الناس فى الدنيا حتى أن بعضهم صار يقتل بعضا لأجل أخذ ماله وبهذا يتضح لكل عاقل أن هذا الزمن ليس زمن المهدى.

حادى عشر: قال شهاب الدين الإمام أحمد بن حجر قال أبو الحسين الأبرى قد تواترت الأخبار واستفاضت بكثرة رواتها عن المصطفى (صلعم) بخروجه وأنه من أهل بيته وأنه يملك سبع سنين وأنه يملأ الأرض عدلا وأنه يخرج مع عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام فيساعده على قتل الدجال بباب له بأرض فلسطين وأنه يؤم هذه الأمة ويصلى عيسى خلفه أ هـ وما ذكروه من أن المهدى يصلى بعيسى هو الذى دلَّت عليه الأحاديث كما علمت أ هـ وقال سيدى محى الدين بن عربى الصوفى الحاتمى الطائى الأندلسى فى كتابه بلغة الغواص فى مبحث سيدنا عيسى عليه السلام وتمام ملكه موقوف على ظهور المهدى وبظهوره يعم النداء وينفتح فم الإحاطة ويسمع الرجل من شراك نعله وعذبة سوطه ويخبره فخذه بما عمله أهل بيته من بعده وتدعوهم الأحجار والأشجار لليهود ويفعلون بالقول ما يفعله غيرهم بالفعل فيفتحون القسطنطينية بالتسبيح والتقديس أ هـ فأين ماذكره هؤلاء المحققون من حال هذا الوقت ودعوى محمد أحمد للمهدية فكيف يليق بعاقل تصديقه فيها.

وأما ما نقل عنه بأنه أدعى أنه مأمور من رسول الله (صلعم) وأنه مصرح فى مكاتباته بذلك فإن حاله لا يخلو اما أن يكون رأى رسول الله (صلعم) فى المنام وأمره بذلك فإن صحَّ ذلك فإن أمر رسول الله (صلعم) له فى المنام بذلك لا يصح له العمل به حيث كان يخالف ظاهر الشرع من الخروج عن طاعة الإمام ونبذ عهده وطرح بيعته فضلاً عن تأدية ذلك إلى سفك دماء المسلمين وتلف أموالهم بغير حق الإسلام وقد نص الفقهاء بأن الرجل إذا رأى رسول الله (صلعم) فى المنام وأخبره بطلاق زوجته فإنه تجوز له معاشرتها معاشرة الأزواج ولا تحرم عليه وذلك لعدم ضبط النائم وإن كان الشيطان لا يتمثل برسول الله (صلعم) فى النوم. وإما أن يكون ذلك يقظة بطريق الكشف فإن كان بطريق الكشف فإنه لا يصح له أيضا أن يعمل به حيث أنه مخالف لظاهر الشرع وقد نص أكابر العلماء على أن الولى يناط به حكم الظاهر فكيف وأنه أرتكب أمرا مخالفا لظاهر الشرع يتبع فيه خصوصا أن أدى إلى سفك دماء المسلمين وتلف أموالهم. وحيث كان ذلك فلا يصح لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يوافقه على ذلك

فضلا عن كون الدلائل الظاهرة تناقض دعواه المذكورة وقد نص أكابر الصوفية على الكشف أقسام وأن بعضه يكون خياليا فكيف بالعمل به مع ايقاعه فى المحذور.

وأعجب من ذلك ما نقل عنه بأن من شك فى مهديته كفر فإنه إن أراد بالكفر تغطية الحق بالباطل فإن ذلك لا يحصل إلا إذا اتضحت له دلائل تصدقه فى دعواه والمكذب أو الشاك لم يجد دليلا يعارض تلك الدلائل فضلا عن أن جميع الأدلة الظاهرة التى أطبق عليها المحققون مناقضة لدعواه المذكورة. وإن أراد بالكفر الخروج عن الإيمان فذلك لا يقول به أحد لأن المهدية ليست بنبوة ولا رسالة وغايتها خلافة فإنكار أصل المهدية والشك فيها لا يوجب كفرا بمعنى الخروج عن الإسلام لما مال اليه بعض العلماء فى بعض طرق الحديث من قوله (صلعم) لا يزداد الأمر إلا شدة ولا الدنيا إلا أدبارا ولا الناس إلا شحا ولا تقوم الساعة ولا على شرار الناس ولا مهدى إلا مهدى بن مريم. وإن أوّل هذا الحديث بعض العلماء بأن معناه لا مهدى معصوم إلا عيسى أو لا مهدى على الإطلاق سواه يأتى بعده عيسى فضلا عن مهدية إنسان مخصوص ادعاها فى زمن لم يقم دليل على حصولها فيه.

وحاصل الأمر أن الإمام الذى هو خليفة رسول الله (صلعم) موجود الآن بقيد الحياة ودولته منتظمة بوزرائه وجميع أهل الإسلام يخطبون باسمه فى المنابر ويدعون له بالنصر والتوفيق بوجوده وانتظام دولته حاصلة لجميع أهل الدولة الصيانة لدمائهم وأموالهم فالخروج عن طاعته مع أن أوصافه التى انعقدت بيعته عليها من أهل الحل والعقد باقية لم تزل عنه حرام على كل مسلم وأن الذى يخرج عن طاعته ويكون باغيا ومحاربا لله ورسوله وساعياً فى الأرض بالفساد تجوز مقاتلته ورده عما هو عليه وإقامة حد الشريعة فيه. فلاوجه الآن يجوز لكم معاشر المسلمين الخروج عن طاعة أمير المؤمنين واتباع الباغين المفسدين فإن قابلتم ما قلته لكم بالامتثال وتركتم سبيل الضلال فالله سبحانه وتعالى يعفو عما سلف ويوفق الجميع لصالح الأعمال وأن أبيتم الا ما أنتم عليه عاكفون فسيعلم الله الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون.

هذا والحمد لله أولا وآخر والصلاة والسلام على من جاء بالحق المبين وعلى آله وصحبه أجمعين. كان الفراغ من تاليفها صبيحة يوم الجمعة المباركة لعشر ليال بقيت من شهر شعبان المكرم من شهور سنة ١٢٩٩ ألف ومايتين وتسع وتسعين من هجرة أشرف المرسلين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين » أهـ

ملحق رقم (٢)
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الوالى الكريم والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم

وبعد فمن العبد المفتقر إلى الله محمد المهدى بن عبد الله إلى أحبابه فى الله المؤمنين بالله وبكتابه أما بعد فلا يخفى تغير الزمن وترك السنن ولا يرضى بذلك ذوو الإيمان والفطن بل أحق أن يترك الأوطان والوطن لإقامة الدين والسنن ولا يتوانى عن ذلك عاقل لكون غيرة الإسلام للمؤمن تجبره ثم احبابى كما أراد الله فى أزله وقضائه تفضل على عبده الحقير الذليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله وأخبرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأنى المهدى المنتظر وخلفنى عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مرارا بحضرة الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام وأيدنى الله تعالى بالملائكة المقربين وبالأولياء الأحياء والميتين من لدن آدم إلى زماننا هذا وكذلك المؤمنين من الجن وفى ساعة الحرب يحضر معهم امام جيشى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بذاته الكريمة وكذلك الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام وأعطانى سيف النصر من حضرته صلى الله عليه وسلم وأعلمت أنه لا ينصر عليّ معه أحد ولو كان الثقلين الأنس والجن ثم أخبرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن الله جعل لك على المهدية علامة وهى الخال على خدى الأيمن وكذلك جعل لى علامة أخرى تخرج راية من نور وتكون معى فى حالة الحرب يحملها عزرائيل عليه السلام فيثبت الله بها أصحابى وينزل الرعب فى قلوب أعدائى فلا يلقانى أحد بعداوة إلا خذله الله ثم قال لى صلى الله عليه وسلم أنك مخلوق من نور عنان قلبى فمن له سعادة صدق بأنى المهدى المنتظر ولكن الله جعل فى قلوب الذين يحبون الجاه والنفاق فلا يصدقون حرصا على جاههم قال صلى الله عليه وسلم حبُّ المال والجاه ينبتان النفاق فى القلب كما ينبت البقل وجاء فى الأثر إذا رأيتم العالم يحب الدنيا فاتهموه على دينكم وجاء فى بعض كتبه القديمة لا تسأل عنى عالما اسكره حب الدنيا فيصدك عن طريق محبتى فأولئك قطاع الطريق على عبادى ولما حصل لى يا أحبابى من الله ورسوله أمر الخلافة الكبرى أمرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى ماسه بجبل قدير وأمرنى أن أكاتب بها جميع المكلفين

أمراً عاماً فكاتبنا بذلك الأمراء ومشايخ الدين فأنكر الأشقياء وصدّق الصديقون الذين لا يبالون فيما لقوه من المكروه وما فاتهم من المحبوب المشتهى بل ناظرون إلى وعده سبحانه وتعالى بقوله تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين وحيث أن الأمر للّه والمهدية أرادها اللّه لعبده الفقير الحقير الذليل محمد المهدى بن عبد اللّه فيجب بذلك التصديق لإرادة اللّه وقد اجتمع السلف والخلف فى تفويض العلم للّه فعلمه سبحانه لا يتقيد بضبط القوانين ولا بعلوم المتفننين بل يمحو اللّه ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ولا يسئل عما يفعل ويخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء واللّه ذوا الفضل العظيم وقد قال الشيخ محيى الدين بن العربى فى تفسيره على القرآن العظيم علم المهدى كعلم الساعة والساعة لا يعلم وقت مجيئها على الحقيقة إلا الله وقال الشيخ أحمد بن إدريس كذبت فى المهدى أربعة عشر نسخة من نسخ أهل الله ثم قال يخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونها وهذا لا يخفى علمكم أن التاليفات الواردة فى المهدى منها الآثار وكشف الأولياء وغير ذلك فيختلف كل منها كما علمتم من أنه يمحوا الله ما يشاء الآية ومنها الأحاديث فمنها الضعيف والمقطوع والمنسوخ والموضوع بل الحديث الضعيف ينسخه الصحيح والصحيح ينسخ بعضه بعضاً كما الآيات تنسخها الآيات وحقيقة ذلك على ما هى عليها لا يعرفها إلا أهل المشاهدة والبصائر هذا وقد أخبرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن من شك فى مهديتك فقد كفر بالله ورسوله كررها صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات وجميع ما أخبرتكم به من خلافتى على المهدية ألخ فقد أخبرنى به سيد الوجود صلى الله عليه وسلم يقظة فى حال الصحة خالياً من الموانع الشرعية لا بنوم ولا جذب ولا سكر ولا جنون بل متصفاً بصفات العقل أقفوا أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر فيما أمر به والنهى عما نهى عنه والهجرة المذكورة بالدين واجبة كتاباً وسنة قال تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم وقال صلى الله عليه وسلم من فّر بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبراً من الأرض استوجب الجنة وكان رفيق أبيه خليل الله إبراهيم ونبيه محمد عليهما الصلاة والسلام وإلى غير ذلك من الآيات والأحاديث وإجابة داعى الله قال تعالى واتبع سبيل من أناب إلىّ فإذا فهمتم ذلك فقد أمرنا

جميع المكلفين بالهجرة إلينا لأجل الجهاد فى سبيل الله أو إلى أقرب بلد منكم لقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار فمن تخلف عن ذلك دخل فى وعيد قوله تعالى قل إن كان أباؤكم وأبناؤكم ألخ وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله أثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحيوة الدنيا من لآخرة ألخ الآيتين فإذا فهمتم ذلك فهلموا للجهاد فى سبيله ولا تخافوا من أحد غير الله لأن ذلك الخوف من غير الله يعدم الإيمان بالله والعياذ بالله من ذلك قال تعالى فلا تخشوا الناس واخشون وقال تعالى والله أحق أن تخشوه لا سيما وقد وعد الله فى كتابه العزيز بنصر من ينصر دينه قال تعالى أن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم وقال تعالى ألا تنصروه فقد نصره الله وحيث إن لم تجيبوا داعى الله وتبادروا لإقامة دين الله تلزمكم العقوبة عند الله تعالى لأنكم أدلة الخلق وأزمتها فمن كان مهتماً بإيمانه شفيقاً بدينه حريصاً على أمر ربه أجاب الدعوة واجتمع مع من ينصر دينه وليكن معلومكم أنى من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبى حسنى من جهة أبيه وأمه وأمى كذلك من جهة أمها وأبوها عباسى والعلم لله أن لى نسبة إلى الحسين وهذه المعنى تكفى لمن أدركه الله بالإيمان فلا عبرة لمن يراها ولم يصدق بها هذا والسلام.

المصادر

أ- العربية:

١- ابن خلدون (١٩٥٨): العبر وديوان المبتدأ والخبر. تحقيق على عبد الواحد وافى. الجزء الثانى، الطبعة الأولى، لجنة البيان العربى، القاهرة.

٢- محى الدين ابن العربى (١٢٩٣ هـ): الفتوحات المكية فى معرفة أسرار الملكية. الجزء الثالث. مصر.

٣- أجناس چولد تسيهر (١٩٥٩): العقيدة والشريعة فى الإسلام (الترجمة العربية) الطبعة الثانية. دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى، بغداد.

٤- حسن محمد الفاتح قريب الله (١٩٦٥): التصوف فى السودان - رسالة مقدمة للحصول على الماجستير (جامعة الخرطوم).

٥- حسين سيد أحمد المفتى (١٩٥٩): تطور نظام القضاء فى السودان (جزء أول) الطبعة الأولى، مطبعة مصر.

٦- سعد محمد حسن (١٩٥٣): المهدية فى الإسلام - منذ أقدم العصور حتى اليوم. الطبعة الأولى، مطابع دار الكتاب العربى.

٧- الشاطر البصيلى (١٩٦١): مخطوطة كتاب الشونة (تحقيق)، دار إحياء الكتب العربية.

(١٩٥٥): معالم سودان وادى النيل (من القرن العاشر إلى التاسع عشر الميلادى). طبعة أولى. مطبعة أبو فاطمة، القاهرة.

٨- نعوم شقير (١٩٠٣): تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (ثلاثة أجزاء) القاهرة.

٩- ضيف الله (١٩٣٠): الطبقات فى خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء فى السودان. نشر صديق، طبع المطبعة الحمودية التجارية بمصر.

١٠- عبد العزيز أمين عبد المجيد (١٩٤٩): التربية فى السودان (ثلاثة أجزاء)، طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة.

١١- عبد المجيد عابدين (بدون تاريخ): دراسات سودانية، مطبعة مصر الخرطوم.

١٢- محمد إبراهيم أبو سليم (بدون تاريخ): مفهوم الخلافة وولاية العهد فى المهدية. نشر دار المحفوظات المركزية.

١٣- محمد أبو زهرة (بدون تاريخ): المذاهب الإسلامية. مكتب الآداب بالقاهرة.
١٤- مكى شبيكه (١٩٦٤): السودان عبر القرون. لجنة التأليف والترجمة والنشر. مذكرات عن المهدى لم تطبع بعد، الفصل الأول: نشأة محمد أحمد وجوه الروحى المرحلة الأولى.
(١٩٤٧) تاريخ ملوك سنار (تحقيق)، طبع ماكوركوديل الخرطوم.
١٥- منشورات الإمام المهدى (١٩٦٤): الطبعة الثالثة (جزءان) صور وطبع فى المحفوظات المركزية، وزارة الداخلية الخرطوم.
١٦- يوسف ميخائيل (١٩٣٤): مذكرات يوسف ميخائيل - تحقيق نقدى لمذكرات يوسف ميخائيل - صالح محمد نور (بالإنجليزية) رسالة للدكتوراة لم تنشر، جامعة لندن ١٩٦٢.

ب- أفرنجية:

1. Elles, R. J. (1935): The Kingdom of Tegalli. S. N. R. Vol. XVIII.
2. Hill, R. (1963): Egypt in the Sudan. 1821 - 1881. Oxford.
3. Holt, P. M. (1958): The Mahdist State in the Sudan, 1881 - 98. Oxford.
   (1963): A Modern Histroy of the Sudan. 2nd edition, London.
4. Timingham, J. S. (1965): Islam in the Sudan. 2nd. impression. London.
5. Vollers, K. (1913): "Azhar" in the Encyclopaedia of Islam. Vol. 1 p. 535.

المهدية والكبابيش
نحو مشروعية للمعارضة (*)

دعا محمد محجوب مالك فى مبحثه الذى تناول فيه المقاومة الداخلية لحركة المهدية إلى الالتفات إلى قضية المعارضين للمهدية (صفحة. ب). وقد أخذ على المؤرخين المتقدمين معالجتهم لتلك المعارضة وقضيتها بشكل عارض وبغير وعى بأسبابها أحياناً. كما أخذ على مؤرخى المهدية المحدثين تعرضهم لتلك المعارضة تحت أبواب فى أبحاثهم التى لم تتجه للمعارضة "كموضوع مستقل للدراسة." (صفحة،ت).

ودعوة محمد محجوب مالك وملحوظاته فى معنى ما أردناه باسترداد مشروعية المعارضة للمهدية فى كتاباتنا التاريخية. وأول هذا المطلب هو دراسة تلك المعارضة وبواعثها فى ذاتهما، أى فى شروطهما وملابساتهما السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وهى دراسة تتجه، ضمن ما تتجه إليه، إلى اطراح الإسقاطات التى علقت بتلك المعارضة من جراء معالجتها فى إطار المتاعب الإدارية للثورة والدولة المهدية (١). ولسداد هذا المطلب يتعين على دارسى هذه المعارضة الوقوف على أدبها الخاص حتى لا يصبح تقويمهم لبواعثها واحتمالاتها رهيناً بأدب المهدية المتحيز بالضرورة أو رجماً كما سنرى. والأدب الخاص لمعارضة المهدية مما يفضى بنا إلى منزلة وقيمة التقاليد الشفوية فى كتابة تاريخ السودان وقد بينا كساد الاشتغال بها بين مؤرخينا المحدثين فى موضع آخر (٢). فمطلب المشروعية لمعارضة المهدية إجمالاً هو أن تستقيم لتلك المعارضة صورة ناقدة متأصلة فى أسبابها القائمة فى أدبها بشكل رئيسى. وتريد هذه الكلمة عن معارضة الكبابيش للمهدية أن تكون دراسة لحالة مخصوصة بصدد مشروعية المعارضة.

عن الكبابيش:

يسكن الكبابيش دارهم التى تقع فى شمال كردفان. تندغم دارهم فى الصحراء من جهة الشمال، ويحدها وادى المقدم شرقاً، وحدود كردفان – دارفور غرباً. ويحدها جنوباً خط وهمى ممتد بالتقريب من شمال أم بادر إلى سودرى

إلى كجمر إلى شمال أم سيالا إلى الشقيق القريبة من النيل (مكمايكل (١٩١٢) ١٩٧). وبتعبير أدق تقع دار الكبابيش بين خطى عرض ٨ ١٤ و ٣٦ ١٦ وخطى طول ٢٧ و٣٢. وربما لم تكن حدود الدار الغربية تتجاوز خط الطول ٢٨ فى الفترة التى نحن بصدد الحديث عنها.

آل أمر الكبابيش إلى فرع النوراب فى أوائل القرن الثامن عشر. وظل أمرهم كذلك حتى يومنا الراهن. ويحتكر السلطة بين النوراب أولاد الشيخ فضل الله ود سالم (ش أى أصبح شيخاً على القبيلة ١٨٣٣/٣٢ – ١٨٧٥). وهو احتكار كشف طلال أسد خلفياته وخصائصه على أيام الحكم الثنائى بتوفيق كبير (طلال أسد ١٩٧٠).

تسكن دار الكبابيش، وفى نظر النورابى خاصة، الجماعات الآتية:–

(أ) الكيان القرايبى – التاريخى – النوراب (ب) الكبابيش (ج) القبائل التبع.

(أ) النوراب: تتكون كمجموعة قرايبية من أولاد فضل الله ود سالم وأولاد قريش وأولاد عوض السيد، وأولاد فحل، وأولاد الكير، ودار كبير، ودار أم بخيت، ودار سعيد، وأبو شاية وتحتاج بعض هذه الأقسام مثل دار كبير ودار سعيد ودار أم بخيت إلى فحص متجدد للتثبت من أن علاقتها تاريخية لا قرايبية (طلال أسد ١٢١)

والنوراب، كمجموعة تاريخية، أوسع وأغزر تكويناً من النوراب القرايبية. فهم جزء من كيان "الباعج" الذى يضم معهم فروع الربيقات والكبيشاب والحواراب. "والباعج" هو الوسم العام الذى يضعه هذا الكيان على أبله. وهذا الكيان هو "فزعة" بعضه على الكبابيش، بمعنى أن يفزع كله إلى نجدة بعضه إذا ما أضيم من أى من فروع الكبابيش. وسمعت من يقول أن فى صدام ما مات كذا "باعج" وكذا كباشى. وهو كذلك الكيان الذى اقتطع بنشاطه التاريخى الحربى والسياسى الدار الراهنة للكبابيش كما سيأتى.

(ب) الكبابيش:– وهم فى معنى القبيلة إلا أن تكوينها تاريخى لا قرايبى. فالكبابيش القبيلة، التى ربما انبنت على نواة تأسيسية قرايبية، كيان تاريخى من بطون أو شرائح بطون أو أفراد من قبائل، تعرف الآن

بالفروع، يتصدره النوراب منذ أوائل القرن الثامن عشر، وله دار ونظارة ونحاس. وفروع الكبابيش هى: العطوية، السراجاب، أولاد عقبة، الرواحلة، العوائده، أولاد طريف، البرارة، أولاد هوال، غليان، حماداب، الطوال، أولاد عون، أولاد سليمان، حامداب، الزنارخة، العدوسة، وعلى كل فرع أو قسم من فرع شيخ ومهمته الواضحة هى جمع ضريبة القطعان وتأسيس تقديراتها وفق الأعراف المرعية.

(ج) "التَّبع": القبائل "التبع" أى التابعة لنظارة الكبابيش حالياً (١٩٦٩) هى الكواهلة والهواوير ودويح وبنى جرار والنوبة الشمالية. وسنقف على معنى ودلالة "التبع" فى موضع لاحق.

لم يحفل المؤرخون المتقدمون إجمالاً بدراسة بواعث خصومة الكبابيش للمهدية حتى بدا صراعهما وكأنه قسمة مقدرة يسلم بها المؤرخ ابتداء ليشتغل بوصف أدوار وأخبار المواجهة الحربية بينهما(٤). بل أن وصف ونجت لتلك المواجهة مما يُحَرِّج قضية المعارضة إذ تبدو فيه معارضة الكبابيش كوجه من وجوه نشاط مكتب مخابرات الجيش المصرى (ونجت ٢٨٨ - ٢٩٠، ٣٣٨). وعلى عناية المؤرخين المتأخرين ببواعث خصومة الكبابيش للمهدية إلا أن دراستهم لتلك البواعث من زاوية الهم الإدارى للمهدية، وباقتصار على أدبها، قد حال دونهم ودون إنشاء صورة واقعية لمعارضة الكبابيش. وقد إضطرهم غيبة أدب المعارضة إلى استنباط بعض أسبابها من بعض أقيسة منطقية سنقف على فسادها فى حينه.

تركيبة المعارضة الكباشية:

نريد فى هذا المقام ضبط مصطلحنا بشأن قوى المعارضة الكباشية. فمعارضة الكبابيش للمهدية، فى واقع الحال، ليست معارضة كل النوراب، ناهيك عن سائر الكبابيش. ومن الجانب الأخر فقوة تلك المعارضة لم تقتصر على الكبابيش إذ ضمت عناصر من قبائل أخرى فى أطوارها المختلفة.

النوراب:- وفد الشيخان التوم ود فضل الله (ش ١٨٧٥ - ت ١٨٨٣) وأخوه صالح (ت ١٨٨٧) إلى معسكر المهدى إبان حصار مدينة الأبيض. وقد حملا إليه

هدية قابلها المهدى بأحسن منها باستقبالهما بقذف مركز على مدينة الأبيض فى مقام التحية. وما لبث أن غادر الشيخ صالح الأبيض بشكل مفاجئ ليقود من بعد ذلك معارضة مستقيمة للمهدية انتهت بمصرعه فى ١٨٨٧ (أوهرولدر ٥٥). وعاد الشيخ التوم إلى جبرة الشيخ، حاضرة الكبابيش، إلى حين قليل. ووقعت بعض رسائل الشيخ التوم إلى الجنرال غردون، حكمدار السودان، فى يد زعيم قبيلة الكواهلة، فاطلع المهدى عليها. وانتهى الشيخ التوم إلى الاعتقال والشنق فى الأبيض عام ١٨٨٣م.

قد يوحي هذا السياق أن بعض معارضة الشيخ صالح للمهدية مما يرد إلى ثأر الرجل لأخيه كما ذهب إلى ذلك عوض عبد الهادى (١٩٧٣). ومع صواب هذه النتيجة من مثل هذه المقدمات فى الغالب إلا أن الواقع بخلاف ذلك. فالنوراب يحكون بتفصيل عن الصراع الذى نشب على مشيخة الكبابيش بين التوم وصالح بحياة والدهم فضل الله ود سالم (١٨٣٣/٣٢ – ١٨٧٥). وقد انتهى الصراع إلى ظفر التوم بالشيخة. وآزر الشيخ التوم والده الشيخ فضل الله الذى نفى صالح عن المشيخة لكونه ابناً لأم ولد. ولم يقبل صالح بشيخة التوم، وفارق مغاضباً، ليقيم فى بلدة الصافى بين شيعته (عبد الله على إبراهيم ١١٠-١١١)

. وبوفاة التوم، على معارضته المستترة للمهدية، بدأ للقسم الغالب من النوراب الذى اتبعه مخاطر معارضة يقودها الشيخ صالح. فلربما قدروا أن حرب صالح للمهدية هى فصل آخر فى سياق مطلبه الثابت بشيخة الكبابيش. وهى بناء على ذلك حرب خاصة على نحو ما متضمنة لعنصر لا علاقة له بمنطق وحدود عداء الكبابيش للمهدية. واتجه هذا القسم بالتدريج إلى ممالاة المهدية ووجد زعامته فى الشيخ عوض السيد ود قريش، ابن عم الشيخين التوم وصالح، الذى استقر أميراً على الكبابيش فى أمدرمان، وعلى تعذر معرفة بدء تحركات هذا القسم الممالى إلا أن وثائق المهدية خاطبت منذ ٢٨ شعبان ١٣٠٣ هـ (يونيو ١٨٨٦) عوض السيد ود قريش كحبيب من أنصار الدين وطلبت منه خدمة بذاتها فى دار الكبابيش. ونقلت تلك الوثائق فى ٨ محرم ١٣٠٤ (٧ أكتوبر ١٨٨٦) خبر انفصال أولاد الشيخ التوم عن الشيخ صالح (مهدية ٢/٢٥/١ صفحة ٢٢٥ من الخليفة إلى حمدان أبى عنجه). كما ميزت وثائق المهدية منذ شعبان من نفس السنة (٢٦ أبريل ١٨٨٧) بين تابعية صالح وتابعية عوض السيد من بين الكبابيش (مهدية ٤/١٠/٣، صفحة ١٥٦، رقم ٤٤٨ من الخليفة إلى العطا

أصول وآخرين).

لم تسعفنا الروايات الشفوية بتكوين شيعة صالح من النوراب خلا اخوانه الأشقاء، وهم جماعة. غير أننا نعثر في وثائق المهدية على إشارات للجماعات التي التفتت حول صالح من غير بيان بالطبع إن كانت ممن أزره على شيخة الكبابيش أو ممن رأت رأيه في مناطحة المهدية. فالأمير النجومي يكتب للخليفة إن صالحا أخضع أو استمال مجموعات الكبيشاب وأولاد أبو شايه ودار أم بخيت ودار سعيد ضمن كبابيش أخرين وقبائل أخرى (عوض عبد الهادي ١٠٨). وأبرزت وثائق المهدية دور عربان دار سعيد بالذات حين أغاروا على جماعة عبد الرحمن الفوراوي المعين من المهدية على جهة جبل كاجا. وجاءت الوثيقة باسم قائدهم: عجور ولد شطيطة (٥) (مهديه ١/١١/١ صفحة ٦٧، ١٦ ربيع أخر ١٣٠٤، من الخليفة إلى عثمان آدم). كما أثنى الخليفة على عثمان آدم لقطعه دابر مسألة صالح وجز رأسه ورأس كاتبه (٦) وإرسالهما إلى أم درمان (مهدية ٣/١٠/٤، صفحة ١٩١. رقم ٥١٦، ١٣ رمضان ١٣٠٤ هـ، من الخليفة إلى عثمان آدم).

الكبابيش:- لم تقو كثرة من فروع الكبابيش على احتمال والتزام خط مواجهة الدولة المهدية الذي اتخذته جماعة الشيخ صالح. واختارت هذه الفروع إحدى طريقتين:

(أ) انكار الانتماء إلى قبيلة الكبابيش تفادياً لإجراءات الغنيمة التي أشهرتها المهدية في وجه الكبابيش بقصد إضعاف شوكة معارضتهم. تبنى هذا المسلك فرع البراره ونسب نفسه لقبائل الجعليين التي تسكن على النيل (٧). وكذلك فعل فرع العطوية ناسبين أنفسهم لقبيلة الكواهلة.

(ب) لجأت بعض الفروع إلى قبائل ضالعة مع المهدية أو لائذة بمواقع آمنة خشية الغنيمة وعقاب المهدية. فانفصل فرع السراجاب وانضم إلى قبيلة كنانة التي يزعم نسبا فيها (مكمايل ١٩١٠، ٢٢٧). ولاذ العوائده بالكواهلة وسلموا من الغنيمة (٨) وانتقلت أقسام من فرع أولاد عقبة، الشلوياب ودارعمر، إلى دنقلا حيث لم يزل أنذاك للإدارة التركية القوة والمنعة. ولقد حرص الخليفة عبد الله طوال تعقبه للشيخ صالح ود فضل الله أن يرخي جناح السلم للكبابيش الذين يبارحون معسكر صالح، ويحرضهم على خذلانه، تاركاً لهم الباب مشرعاً للتصرف

المستقل. خاطب الخليفة الكبابيش أن ينفضوا من حول صالح (مهدية ٢/٣/٣ صفحة ٢٣، رقم ٥٧، ٢ شعبان ١٣٠٤، من الخليفة إلى الكبابيش وحمر)، ووجه عامله أن تقع ضربته على صالح مباشرة تاركاً أتباعه الذين تداخلوا مع أعراب الكبابيش المسلمين بالمهدية (مهدية ٤/١٠/٣ رقم ٤٤٨، صفحة ١٥٦، الثلاثاء ٢ شعبان ١٣٠٤ من الخليفة إلى العطا أصول وآخرين)، وأن يقسم الكبابيش إلى أهل حرب وغير أهل حرب، وأن يعطى زاملة وزادا للمهاجرين من غير أهل الحرب (مهدية ٢/١٠/٣ صفحة ١٨٤٩، رقم ٥١٧، ١٣ رمضان ١٣٠٤ هـ من الخليفة إلى عثمان آدم)، وأن يعفو عن العوائدة الذين قدموا أم درمان مهاجرين، ولم يحزبوا صالحا (مهدية ٢/١١/١ صفحة ١١٦، ١٣ رمضان ١٣٠٤ من الخليفة إلى عثمان آدم).

القبائل الأخرى:- الواضح من وثائق المهدية أن الشيخ صالح، بمقاومته المستميتة، صار قطبا تتحالف معه وتتجمع عنده عناصر المعارضة فى دائرة شمال كردفان. فقد جاء فى وثائق المهدية أن من بين الأسرى من أعوان صالح جماعة من قبائل حمر وكواهله وبنى جرار (مهدية ٢/١٠/٣ ص ٢٠٣، رقم ٥٥٨ شوال ١٣٠٤هـ من الخليفة إلى عثمان آدم). وورد فى موضع أخر أن صالح حالف عربان حمر (مهدية ٢/١٠/٣، صفحة ١٥٧، رقم ٤٤٩، ٢ شعبان ١٣٠٤هـ من الخليفة إلى سيماوى تمساح). كما جاء فى موضع ثالث انضمام أولاد دوليب، سادة جبل الحرازة، لصالح (مهدية ٢/١٠/٣ صفحة ١٤ رجب ١٣٠٤ من الخليفة إلى عثمان آدم). والمعلوم أن قبائل حمر والكواهلة وبنى جرار (والأخيرتان تابعتان خاضعتان للكبابيش كما سيرد بيانه) قد أيدت المهدية على مستوى زعامتها القبلية. وسيكون ممتعاً ومفيداً فى آن معاً معرفة بواعث هذه الشرائح القبلية التى خرجت على قرار زعامتها.

وجدير هنا التنبيه إلى أننا لم نقصد بقولنا أن معارضة الكبابيش لم تكن معارضة كل النوراب أن ينسحب على المصالح والامتيازات التى وقف الشيخ صالح وشيعته ينافحان عنها مما سنعرض له فى حينه. فقد وقع قولنا فى سياق فحص القوى التى جَيّشها الشيخ صالح للدفاع عن تلك المصالح. فغياب قسم هام من النوراب عن تلك القوى لا يلغى بحال قيمة هذه المصالح والامتيازات عنده. فقرار القسم من النوراب الذى آثر مهادنة المهدية صادر عن

ملابسات قائمة فى انقسام النوراب الذى أشرنا إليه. أما من جهة المصالح والامتيازات فالقسمان سيان فى الحرص عليهما. فبينما كانت شيعة الشيخ صالح تنافح عن تلك الامتيازات بالسيف كانت شيعة الأمير عوض السيد ود قريش فى أم درمان تريثها المراثى الجياشه، التى هى أضعف الإيمان (ديوان النوراب: ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٣).

فى منشأ أرستقراطية النوراب:-

اتفق المؤرخون إجمالا، حتى بعض أولئك الذين لم يكن باعث معارضة الكبابيش للمهدية شغلاً شاغلاً لهم مثل سلاطين، على أن موقع الكبابيش الاستراتيجى على طرق التجارة بين كردفان ومصر، والفائدة التى تقع لهم من نقل هذه التجارة والصمغ بالذات، هو واحد من أهم أسباب خصومة الكبابيش للمهدية. فتهجير المهدية قبيلة الكبابيش للسكنى فى أم درمان، وحربها لمصر، يؤديان إلى ضياع مؤكد لمصالح الكبابيش فى تلك التجارة. (سلاطين ٤٠٢، عوض عبد الهادى ١٠٢ – ١٠٣، محمد محجوب مالك ١٦٩).

وعلى وضوح هذا السبب إلا أننا سنعرض هنا بشئ من التفصيل لعلاقات الكبابيش بالحكم التركى لأمرين.

(أ) للوقوف على جاه فرع النوراب الحاكم فى ظل الخفض العام الذى جاء للكبابيش عن طريق احتكارهم نقل الصمغ بين الأبيض ودنقلا ومصر. وهو جاه استثمروا فيه سلطتهم السياسية بين الكبابيش ومقدرات أخرى من جمال ورقيق وخلافه منقولة من فترة سابقة كان النوراب فيها، منذ أوائل القرن الثامن عشر، جماعة من الفرسان يبسطون للكبابيش دارا آمناً من بين أنياب القبائل الأخرى. ولقد سمينا النوراب بـ "الارستقراطية" فيما بعد لبيان اجتماع هذه المقدرات الاقتصادية – الاجتماعية. ولم نقصد بكلمة "ارستقراطية" هنا غير تمييزها عن بقية فروع الكبابيش أو "النفرات" كما يسميها النورابى. وقد تغنى عن "ارستقراطية" "صفوة" أو غيرها حتى يقع الاتفاق على مصطلح أوفى تعبيراً.

(ب) لتقويم بعض التقديرات التى ترتبت على ذلك السبب، أى باعث الكبابيش لخصومة المهدية، أو تلك التى قد تتصل به مثل قول محمد محجوب مالك باستفادة الكبابيش من مناخ الأمن الذى نشره الحكم التركى (ص ١٦٩) أو "معيار الخضوع" الذى جاء به هولت ليفسر توزع قبائل السودان بين مؤيد

ومعارض للثورة المهدية (هولت ٣٥).

بعد التسليم الابتدائى من قبل الكبابيش بالحكم التركى عام ١٨٢١ أصبح أمر مستقبل العلاقة بينهما رهيناً بالمصالح المادية المشتركة، وعلى بحثهما لصيغة من التفاهم مستقرة على نحو ما.

بدأ الحكم التركى بملاحقة الكبابيش لأجل الطلبة فانفتحت الصحراء أمامهم هرباً منه (كايو ١٢٣/٢). ولدى استخدام الحكم التركى الكبابيش فى ترحيل الصمغ من الأبيض إلى دنقلا، لاذوا بالصحراء، فراراً من الشروط المجحفة التى استنزفتهم. فقد أثقل الحكم التركى عليهم، وعلى شيخهم بوجه خاص، لتعويض ما يراه ضرراً لحق البضاعة فى الطريق، متجاهلاً رداءة التعبئة فى الأبيض، والانكماش الذى يتعرض له الصمغ لكونه يجمع رطباً ويُوزن، ثم يتعرض للشمس والريح أثناء الرحلة وقبل وزنه فى دنقلا. وكان على شيخ الكبابيش أن يعوض ذلك التلف للحكومة بالثمن الذى تبيع به الحكومة الصمغ للأوربيين فى الأسكندرية، وكان الشيخ غالباً ما يتقاضى أتعابه فى شكل قماش من مصنوعات دنقلا ويُثَمَّن له القماش بأكثر من السعر المتدوال (بالم ١٣٦ - ١٣٧). وكان أن لاذ شيخ صغير من الكبابيش بدارفور عام ١٨٣٨م هرباً من سطوة الترك (نفسه ١٣٧). وحين طالبت الحكومة التركية جماعة من الكبابيش توفير عدد من الجمال لحمل الصمغ أوغلت تلك الجماعة فى الصحراء وأخفقت الحكومة فى اللحاق بها، واكتفت بعودتها من تلقاء نفسها (نفسه ١٣٩ - ١٤٠) وبلغ الضرر بالكبابيش حداً انتقلت به مجموع القبيلة -لحين- إلى دارفور (بثريك ٢٨٢).

كان فرار الكبابيش لياذاً بالصحراء من وجه الحكومة التركية محفوفاً بالمخاطر. فلم يكن أعراب دارفور ولا سلطانها يرحبون بوفود الكبابيش إليهم. فأعراب دارفور تمقت أن ترى الكبابيش تشاطرها دارها، بينما يرى سلطان دارفور فى وفودهم صيداً سعى إلى حتفه بظلفه. وكانت الذبابة القاتلة للانعام تسد طريق الهرب أمام الكبابيش إلى جهات الجنوب والجنوب الشرقى أثناء الخريف (بالم ١٣٩، بثريك ٢٨٢). فبالإمكانات الاقتصادية المتاحة للكبابيش لنقل الصمغ، وللظروف المعوقة لاختفائهم من وجه الحكومة، كان لزاماً على الكبابيش أن يصلوا إلى صيغة تفاهم مع الحكومة التركية. وكانت الحكومة قد بدأت تنتبه إلى لزوم تلك الصيغة أيضاً فى نفس الوقت.

وكان اللقاء بين شيخ الكبابيش ومحمد على باشا، إبان زيارته للسودان عام

١٨٣٨ - ١٨٣٩، فتحاً جديداً فى العلاقة بين الكبابيش والحكومة. فقد بلغ محمد على باشا تضرر الكبابيش من نقل الصمغ، فاستدعى شيخهم وتبسط معه لكسب جانبه، وشرفه بالجلوس إلى يمينه، واستمع إلى مظالمه من لحكومة، ووعده خيراً. وأمر محمد على باشا برفع قيمة حمل الجمل من الصمغ من ٤٥ قرشاً إلى ٨٠ قرشاً (بالم ١٣٣). وأتيح للكبابيش بذلك الاستفادة من الخفض الذى حملته تجارة الصمغ لزراعه ونقلته. فرغم أن الطلبه على الكبابيش لم تكن عالية بالقياس إلى غيرهم (نفسه ١٣٦) فقد مكنهم ذلك الخفض من دفع قدر كبير من طلبتهم (ضريبتهم) نقداً للحكومة بخلاف القبائل الرحل التى تسكن غربى وجنوبى كردفان التى استنزفت الطُلبه ثروتهم الحيوانية بدفعها عيناً (بثريك ٢٨٤). وقد أمن باركنز على وضع الكبابيش المريح من حيث سداد الطلبة مقارنة بسكان القرى أيضاً (ص ٢٥٦).

وبالوصول إلى هذه الصيغة من التفاهم بين الكبابيش والحكومة التركية يصبح للنوراب بين الكبابيش القدح المحلى فى العائد من ترحيل الصمغ. فبصيغة التراضى هذه أصبحت الحكومة أقل شرهاً لاستنزاف عائد الشيخ من نقل الصمغ بمطاليب التعويض والاعتساف فى سداد ما للشيخ على الحكومة. وبامتلاك النوراب لعدد هائل من الجمال، بالمقارنة مع فروع الكبابيش الأخرى (باركنز ٢٥٦) ،أصبح النوراب أوفر الكبابيش حظاً فى العائد من ترحيل الصمغ. فقد قدر اسكاريس دى لاتور أن الشيخ فضل الله ود سالم وحده يملك فى تقدير متواضع ٥٠٠٠ جمل ونفس العدد من النياق و٣٠٠ حصان (مكمايكل ١٩١٢ : ١٩٦). وباستخدام الرقيق والأتباع المتحلقين حول الشيخ فى نقل الصمغ تنخفض تكلفة الترحيل بالنسبة للمشائخ ويطرد عائدهم. فنفقات الطريق للرقيق والأتباع لا تذكر إذ يعدون أيامهم على شئ من دقيق الدخن والصبر أو بطهى ما تقع عليه أيديهم فى الطريق من جراد وخلافه. ولا يدفع المشائخ للرقيق والأتباع أجراً سوى قطعة قماش قطنية وريال فى كل عيد أضحى (بال ١٢٢).

منتهى المواجهة بين النوراب والحكومة التركية خروج النوراب أرستقراطية بدوية على رأس الكبابيش، مستثمرين فى ذلك صيغة التفاهم التى توصلوا إليها مع الحكم التركى والإمكانات الاقتصادية التى أتاحها، ومستخدمين وسائل الإنتاج التى بأيديهم من جمال ورجال، ولذا ارتبط النوراب وظيفة ومصلحة مع

النظام التركى.

قال محمد محجوب مالك أن الكبابيش استفادت أكثر من غيرها من قبائل كردفان من الأمن الذى فرضته الإدارة التركية على السودان (ص ١٦٩). ولم نكن لنقف عند هذه العبارة لولا شيوع رد الفضل إلى النظام التركى فى استتباب الأمن فى السودان حتى بدا لفريق من المؤرخين المصريين وغيرهم أن ذلك مبرر كاف فى ذاته للغزو التركى للسودان. والمسألة كلها لا تعدو كونها إسقاط من التاريخ المصرى الذى استقر فيه أن الدولة المركزية، التى تنظم الرى وغيره، ضربة لازب. وقد جرى تطبيق هذه القناعة على وقائع وقوانين تكون الدولة فى السودان بلا هدى ولا تحفظ. وقد أزاح محمد عبد الحى غطاء هذا الاسقاط بنباهة تنظر فى موضعها (ص ٢٩). ومهما يكن من أمر، فالكبابيش فى الذى رأينا، لم يقبلوا بأمن مجرد. فقد راوغوا التركية لسبعة عشر عاماً حتى رأى النظام التركى أن يردف سيف المعز بذهبه. وسنرى فى موضع لاحق أن الكبابيش، التى قبلت بالأمن المعزز بالذهب فى نطاق علاقتها بالنظام التركى لم تقبل بذلك الأمن نفسه فى نطاق علاقاتها القبلية.

أراد هولت أن يفسر توزع القبائل بين مؤيد ومعارض للمهدية فجعل طول الخضوع للحكم التركى معياراً فى تحديد المبادرة إلى الثورة أو التباطؤ عنها. فمما أخر الكبابيش عن الانخراط فى الثورة، فى رأي هولت، طول خضوعهم للترك فى حين بادر بقارة دارفور للثورة لأنهم لم يدخلوا تحت إمرة الترك إلا بعد فتح دارفور فى ١٨٧٤ (هولت ٣٥).

وبناء على ما تقدم عن علاقات الكبابيش بالنظام التركى لم يعد طول مكوث ارستقراطية النوراب تحت ذلك النظام "نيرا" يُحَرِض على الإذعان أو الثورة بقدر ما تحول إلى منفعة اقتصادية مجزية موجبة للدفاع عنها. لم تتخلف -إذا- ارستقراطية النوراب عن داعى الثورة لإدمانها القهر. الصواب أنها ارتبطت بالحكم التركى بوثاق المصلحة بعد أن صفت خلافاتها الأولى معه، واستتب لها امتياز ترحيل الصمغ بشروط مجزية.

وجه المهدى منشوراً إلى الكبابيش ضمن أخرين فى أول سنة ١٣٠٠هـ (٣ أبريل ١٨٨٣). ولن يتضح خطر هذا المنشور على كيان ارستقراطية النوراب بين الكبابيش وغيرهم إلا إذا وقفنا على النظم الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التى عليها مدار سيادتهم وامتيازاتهم. فقد انبنى هذا المنشور على

معرفة سديدة بالجغرافية السياسية لبادية شمال كردفان بحيث يصح القول أنه كان بمثابة برنامج سياسي يعرض للخاضعين لارستقراطية النوراب أفقاً للتحرر من علاقات التبعية للنوراب وللتحالف مع المهدية التي عززت مصالحهم في إطار السياسات المحلية لمنطقتهم. وليس مستبعداً أن ترتاب المهدية في موقف النوراب والنوراب على ما رأيناهم عليه من ارتباط مصلحة وتوقعات بالنظام التركي. وسنعالج فقرات هذا المنشور تحت أبواب ثلاثة هي: (١) مفهوم الدار أو الأرض و "التبع" (٢) نظم "القيمان" و(٣) صدام أخلاقيات الجاه عند النوراب بأخلاقيات الزهاده المهدوية.

(١) الدار و"التبع"

طلب المهدي في المنشور المار ذكره أن "لا يتشاجر أثنان في طريق الزرع ولا يدعي أحد وراثة الأرض من أبائه وأجداده ليأخذ عنها خراجاً أو يقيم بها من هو ساكن لأجل ذلك" (أحكام ٢٤٦).

مأثرة النورب منذ آل أمر الكبابيش إليهم في أوائل القرن الثامن عشر هي اقتطاع دار لهم في بادية شمال كردفان، وتوسيعها باستمرار، والذود عنها باقتدار. وترمز لهذا عند النوراب عبارة "بَرْد الدار" أي صيرورتها حقاً خالصاً بارداً مثلجاً لصدر مالكها. واتصل بمفهوم "الدار" مفهوم أخر هو "التبع"، الذي هو العلاقة التي تقبل بها القبائل الأخرى من غير الكبابيش، التي تأوي إلى دارهم، لتتمتع بخيراتها بشروط معلومة. ولقد وجدنا أفضل صيغة لهذه الشروط في حكم لمحكمة تسوية عقدت بكجمر عام ١٩٥٣ حين طالب عربان الهواوير، "التَبَع"، باقتطاع جزء من دار الكبابيش الحالية لتصبح داراً خاصة بهم. فردتهم المحكمة إلى "التبع". فعناصر علاقة "التبع" كما جاء في حكم المحكمة كما يلي:-

(أ) للقبيلة "التبع" حق الرعي والسقي في دار القبيلة المضيفة على أن يدفع كل فرد من القبيلة "التبع" شاة الحوض مقابل السقيا.

(ب) للقبيلة "التبع" أن تزرع في الدار مقابل دفع "الشراية" لشيخ القبيلة صاحبة الدار. و"الشراية" ضريبة عينية مقدارها ٣ أمداد عن كل ريكه (الريكه ٣٠ مدا أي ١/٢ ٤ كيلة).

(ج) لا يجوز للقبيلة "التبع" أن تحفر فى الدار "سانية" وهى البئر الواصلة الحجر، أو تضع وسمها المميز على الأشجار أو حجارة الجبال، أو أن تضرب نحاسها فى مدى الدار (هيز ٣٣٦ - ٣٤٧).

وعلى حداثة هذه الصياغة لعلاقة "التبع" إلا أن المؤكد أنها بلورت وتضمنت تقليداً متصلاً بشأن الدار. وقد كان فى علاقة "التبع" للنوراب لدى قيام الثورة المهدية كل من قبائل جهينة (اللحويين) والقريات والشنابلة والمغاربة ونوبة الجبال الشمالية (كاجا، كتول، أبو حديد، أم درق) وزغاوة والكواهلة وبنى جرار.

ولسنا نعدو الحقيقة إذا قلنا أن المهدى بإبطال وراثة الأرض وإسقاط التزاماتها قد قصد تأليب قبائل "التبع" على ارستقراطية النوراب. وبين أيدينا إشارات غير كافية إلا أنها دالة على ضيق قديم لتلك القبائل بعلاقة "التبع". فقد سبق لقبيلة الشنابلة محاولة للفكاك من "التبع" لم تدم طويلاً (داخلية ٣٨/٦/١١٢). فى حين توفر لنا مواقف القبائل "التبع" أثناء المهدية وبعدها بعض الشواهد على صحة استنتاجنا عن منشور المهدى المار ذكره.

ناصرت الكواهلة وبنى جرار وجهينة -على مستوى زعامتها- المهدية. فقد جاء عن الكواهلة أن زعيمهم هو الذى ألقى القبض على الخطابات المرسلة من الشيخ التوم ود فضل الله إلى غردون (سكرتير إدارى ٧٨/١/٦٦). وهى الحادثة التى انتهت إلى مصرع الشيخ التوم كما رأينا. كما عين الخليفة الأمير محمد نيباوى (نوباوى)، زعيم بنى جرار، والأمير جاد الله ود بليلوا، زعيم الكواهلة، ضمن أخرين، لتعقب الشيخ صالح ود فضل الله (مهدية ٢/١١/١ صفحة ١٣٨، رقم ١٠٤، ١١ شعبان ١٣٠٤ هـ من الخليفة إلى عثمان آدم). وقد خرج الشنابله عن "التبع" ودار الكبابيش بعد المهدية. وكذلك فعلت جهينة (اللحويون) حين قطعوا النيل شرقاً إلى البطانة. وقد قاوم الشيخ على التوم (١٨٧٣- ١٩٣٨)، ناظر عموم الكبابيش، خروج اللحويين بثبات (سكرتير إدارى ٢٩/٣/٦٦). وأخذ الكواهلة بعد المهدية يقاومون "التبع" بلا هوادة حتى ردهم له قانون سلطات المشائخ لسنة ١٩٢٨، الذى رمى ضمن أشياء أخرى - إلى دمج الوحدات القبلية الصغرى فى الوحدات الكبرى (طلال أسد ١٧١).

وقف محمد إبراهيم أبو سليم فى عرضه القيم لنظم الأرض فى المهدية عند منشور المهدى المار ذكره ولم ير منه الخطر الذى رأيناه. فقد لمس فيه نوعاً من

مبدأ الأرض لمن يفلحها الذى قد يبرره اتساع الأراضى فى المناطق المطرية فى كردفان. فأبو سليم يرى أن المهدى مال فى أول أمره إلى إلغاء الملكية، كما فى المنشور المار ذكره، ثم انتهى إلى اشتراط الشروط التى تحدها عندما انتقلت إدارته إلى الأراضى النيلية الضيقة المشحونة بالنزاعات الأزلية. بمعنى آخر رأى أبو سليم أن انتقال المهدى من إلغاء ملكية الأرض إلى اشتراط الشروط لها هو انتقال من مثالية المصلحين إلى واقعية الحاكمين (ص ٦٢ – ٦٣). ولكن يصح على ضوء ما أتيح لنا معرفته عن علاقات الأرض "الدار" فى بادية الكبابيش أن نقول أن المهدية قصدت بتشريعاتها عن الأرض، وهى ما تزال بكردفان، نمطاً بعينه من ملكية الأرض هو "تبريد الدار" وما يترتب عليه من علاقات والتزامات كـ "التبع". وهى ملكية قائمة أصلاً فى اتساع الدار لنمط الإنتاج الرعوى ولذا لا يجوز حمل ذلك الاتساع للدلالة على فساد منطق تلك الملكية. وتعاليم المهدى بشأن هذه الملكية المخصوصة هى سياسة عملية محضة لأنه على أساس تلك الملكية تقوم سطوة ارستقراطية النوراب ذات المصلحة الأكيدة فى النظام القديم. ونَسَبنا تلك التعاليم إلى السياسة المحض لأنها كانت بمثابة دعوة لتحرير قبائل "التبع" مثل جهينة والكواهلة وبنى جرار من نير "التبع".

(٢) القيمان:

طلب المهدى فى منشوره المار ذكره من الكبابيش أن يردوا ما نهب من دفع الله ود محمد الجهنى (نسبة إلى جهينة وهى قبيلة "تبع") وأن يكفوا عن نهب أموال المسلمين (أحكام ٧ – ٨).

فى اضفاء صفة الإسلام على المال لجاجة. فليس يصدق النورابى أن هناك ما يحول دونه ودون المال إلا قوة تزود عنه وتفل قوة الطامع ناهيك أن يكون هذا المال مما يخص قبيلة "تبع" كان مالها دائماً "لى الطلبه والا كلات" كما عبر عن ذلك شاعر نورابى ساءه أن يرى تجريد المهدية لقومه بينما عرب "التبع" القديمين فى يسر (ديوان النوراب ٨٣ و٨٤).

قد لا يستوقفنا توجيه المهدى للكف عن نهب أموال المسلمين بحسبانه إجراء عادى من إجراءات توفير الأمن وحماية المال. فقد أراد الحكم التركى أيضاً شيئاً مماثلاً على جريان النهب فى مواضع لم يكن يطالها فى أعماق البادية. وكان

أقصى جهده أن يسعى لاسترداد ما غنم من الأنعام لأصحابه متى عادت القبائل إلى مواطنها وأن يفرض عليها السلم الذى تقسم له به ثم تعود إلى سيرتها الأولى (بثريك ٣١٧). وبما نبع فهمنا لأوامر المهدى أعلاه بشأن المال من استعداد الحضرى/الإدارى للظن السئ بأهل البادية والنظر إلى حياتهم كسجل من العنف العشوائى. وهو السجل الذى رمز له محمد محجوب مالك بـ "هواية الحرب والسلب والنهب" (١٧٥). إلا أن الأمر خلاف ذلك. فتوجيه المهدى بشأن أموال المسلمين يصطدم بنظام هام فى النسيج الاقتصادى - الاجتماعى للباديه هو "القيمان". و"القيمان" هى نهوض قوم من قبيلة على رزق (أنعام) فرد أو جماعة من قبيلة أخرى ليسلبوه ويحوزوه. وهو نشاط تحكمه عوائد آية فى الدقة من حيث تنفيذه وتقسيم فائدته.

وسنقترب من فهمنا لـ "القيمان" كنشاط اقتصادى اجتماعى فى مقابل إيحاءات كلمة "النهب" إذا قدرنا العاملين الآتيين:-

(أ) "القيمان" مصدر هام من المصادر التقليدية لتجديد المراح فى البادية. فالوسيق الذى تظفر به القوم يُقَسَّم وفق أسهم تعكس منزلة ومساهمة كل عضو فى القوم. فلعقيد القوم سهمان وللأفراد سهم واحد. وللعقيد فوق ذلك "ناقة السوط" التى يتخيرها من الوسيق وعلامة ذلك أن يضربها بسوطه فتضاف إلى نصيبه قبل القسمة. وفى رواية أن الرجل الفارس، بإطلاق، يطعن الناقة التى أعجبته، فهو "يعدقها" أى يعزلها لتصبح له. وتفرز نياق أخرى قبل القسمة وهى:

١- "ناقة الدم" وهى للفارس الذى يقتل صاحب الإبل المنهوبة وتؤخذ قبل "ناقة السوط".

٢- "ناقة الفوت" وتعطى للفارس العلم الذى يجمع الإبل ويقرعها، أى يؤمنها للقوم.

٣- "بعير الحوه" ويعطى للفارس الذى يسارع بجواده السبَّاق فـ "يحوى" أى يطوى الإبل التى طردتها القوم.

(ب) القيمان مظهر من تجليات القوة فى البادية. فقد ظلت الكفاءة فيه مرتبطة بنمو قوى إنتاجية معينة كوفرة الرقيق والخيل والعتاد مثل الاستخدام المتزايد للسلاح النارى. وكانت للنوارب، للذى رأيناه من حظوتهم فى الحكم التركى وسعة رزقهم، اليد الطولى فى ذلك النشاط. فقد لعب الرقيق

دوراً بارزاً فى "القيمان" حتى رثت مغنية ما الشيخ التوم ود فضل الله (ش ١٨٧٥ - ١٨٨٣) بأنه من يملك العبد الذى يوسق نياق رجل بذاته من حمر (ديوان النوراب ٧٥). وتحسر مغنى أخر على أيام النوراب الزاهرة بإزاء ضعة شأنهم فى المهدية. وتحسر -ضمن ما تحسر عليه- خرط رقيقهم لمال القبائل. (ديوان النوراب ٧٩) وكانت زيارة الشيخ فضل الله ود سالم (ش ١٨٣٣/٣٢ - ١٨٧٥) إلى مصر مناسبة لإدخال السلاح النارى بشكل أوسع فى نشاط "القيمان".

وعلى ميل الإدارات المركزية الحاكمة فى السودان للحد من نشاط "القيمان" إلا أنها اضطرت للاستعانة بنظمه فى طور أو أخر من أطوار إخضاعها للجماعات الخارجة عليها. فقد طلب الأتراك فى ابتداء أمرهم من عدد من فروع الكبابيش البقاء فى مواضع بعينها فى البادية وأن لا يهبطوا مع قومهم إلى النهر فى الصيف حتى يقمعوا قبائل دارفور التى درجت على نهب القوافل بين دنقلا وكردفان. وأباح الأتراك لتلك الفروع الغنائم التى تجنيها من قتالها للقبائل الدارفورية شريطة أن ترسل ربعها لخزينة الحكومة التركية (باركنز ٢٥٤). كما قدر الخليفة، فى طور من أطوار حربه لصالح ود فضل الله، أن لا ملجأ لصالح إلا الزيادية ولذا طلب منهم ضبط صالح وإهلاكه وأخذ أمواله شريطة تسليم الخُمس لبيت المال (مهدية ٣/٢٥/١، ٢٨٣، ٢٣ ربيع أخر ١٣٠٠هـ من الخليفة إلى حمدان أبى عنجه). فاستخدام نظام "القيمان" بواسطة الترك والمهدية هام فى تقدير مدى "القيمان" وخطره اللذين يتجاوزان مجرد الفوضى والنهب.

و"القيمان"، بوظيفته فى تجديد المراح وفى شرطه كتجل للقوة فى عدتها المدخرة، نظام لا غنى عنه لارستقراطية النوراب. ولذا كان من المتوقع أن لا تفهم تلك الارستقراطية إلغاء المهدية له إلا فى منظور امتيازها هى بـ "القيمان"، وفى إطار ريبتها فى برنامج المهدية الرامى إلى تأليب القبائل التابعة والمجاورة مثل حمر ودار حامد التى كانت مادة لنشاط "القيمان".

الجاه والزهادة وجهاً لوجه:-

حملت تعاليم المهدية التطهرية تهديداً قوياً للبنى الاجتماعية والأخلاقية لارستقراطية النوراب القائمة على الثروة وما يترتب عليها من امتيازات ومراتب وقواعد مرعية فى السلوك والأخلاق. ونورد من ملامح هذا المسلك الارستقراطى ما يلى:-

١- يكمن احتقار واضح للفقر فى أعماق نظرة ارستقراطية النوراب للحياة. فالذى لا يملك شيئاً فى بيئتهم يحتل إحدى خانتين، فهو إما مُتَفَضل عليه من ذوى السعة مما يدخل فى دائرة اعتدادهم وفخرهم (ديوان النوراب ٧٩)، وإما مُتَنَدَّر عليه (نفسه ٨٢). ولارستقراطية النوراب تقسيم لمراتب الثروة تقع فيه البقر فى مرتبة أدنى من الإبل، ولذا استحق البقارة، وهم جند المهدية وسندها، لفظة "الكلاتى" التى تشير إلى العدم والفقر لكونهم أهل بقر (نفسه ٨٨).

٢- تتصل بالثروة لدى ارستقراطية النوراب امتيازات هى:-

أ- امتلاء النظر بتلك الثروة لدى مباشرة الرعى والإيغال فى المرعى (نفسه ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٦)، وما يحف بذلك من هيئة ركوب صاحبها (نفسه ٧٤، ٨٢، ٨٤، ٨٧، ٩٢، ٩٣)، ونشاط الرقيق (نفسه ٨٦، ٩٢)، والأصداء والأصوات المصاحبة لحركة الثروة (نفسه ٧٧، ٧٩)، ومغامرة الدفاع عنها (٧٩، ٩٣). وهذا اطمئنان للحياة واستمتاع بها.

ب- امتياز صاحب الثروة بـ "حدار الدم"، أى أن يدفع من ماله ما يسد عن القاتل دينه، حاقناً بذلك دمه. وهذا الامتياز جالب للصيت وبالتالى الهيبة (نفسه ٧٤، ٨٨).

ج- الجاذبية لدى النساء بالقدرة على تحمل نفقات الزواج منهن (نفسه ٧٦، ٧٩، ٨٨، ٨٩، ٩٢، ٩٤).

٣- وتقف الثروة والسيادة أيضاً كتجاوز للموت، كبديل عنه (نفسه ٦٣) لولا ظرف الموت الخارج عن الإحاطة (نفسه ٢٨).

٤- لم يقتصر هذا المسلك تجاه الثروة وامتيازاتها على الارستقراطية رابية إذ تبناه رقيقها بعد أن تشربوه منها. فنجد أحد الرقيق يستنكف رعى البقر ويطمح لرعى الإبل بما يتضمن من إغراء للبنات. ويهرب حين يب مسعاه ويعود أدراجه بعد أن أقضت رؤى الإبل مضجعة (نفسه ٧١).

ومن محور الثروة وأخلاقياتها بدأت التشريعات التى استنتها المهدية منكرة لارستقراطية النورب:

(١) طلب المهدى من النوراب ترك استعمال الخمرة وتنزيه أفواههم وبطونهم عن شرابها (أحكام ٢٤٢) بينما يرى النوراب فخراً فى أن يتمزق سير الرقى من على ذراع الشيخ وهو يتناول إناء

المريسه الضخم (ديوان النوراب ٣٥). والمشائخ يمدحون شعراً لامتلاء أزيارهم بالخمر (نفسه ٣٦)، وتعيرهم شاعرة بهروبهم من وجه قبيلة حمر تاركين آنية شرابهم مليئة (نفسه ٤١). ويعتز شاعر بكون الخمر شراباً لهم لا يشاركها شراب أخر (نفسه ٨٣).

(٢) وطلب المهدى منع النساء والبنات من الخروج، وأن يسترن أجسادهن ورؤوسهن، وأن تضرب من تكشف عن رأسها أو تترك سترها (أحكام ٢٤٣). بينما لا ترى ارستقراطية النوراب وغيرها من الأعراب عيباً فى أن يدخل الرجل أو الجماعة من الرجال ستر النساء بدافع "الونسة"، أى تجاذب أطراف الحديث، بدافع الاستلطاف بغير انتباه لمسألة المحرم وغير المحرم (ديوان النوراب ٦٨). ويشترط شاعر للرجل فى مثل ذلك المجلس أن يكون ذا سعة من ضمن شروط أخرى (نفسه ٦٧).

(٣) كما طلب المهدى تيسير مهر النساء بأن يكون صداق البكر عشرة ريال والثيب خمسة (اجكام ٢٤٤). وفى مجتمع ذى مراتب قائمة على الثروة، يفتئت مثل هذا الأمر العام على امتيازات ذى السعة. فقد أشرنا إلى ما تخوله الثروة للرجل ذى السعة من الاستئثار بأعتى الفتيات مطلباً ومهراً. كما لمح باركنز إلى أنماط مختلفة للزواج عند فقراء وأغنياء الكبابيش (باركنز ٢٦٨). وقد استاء شاعر لمطالب زوجته المحرجة إبان المهدية ونعى عليها نسيانها ما انتقاه لها من حر ماله سداداً لمهرها (ديوان النوراب ٩٩).

(٤) كما طلب المهدى ترك النياحة على الميت بما فيه من فرش واجتماع عليه. فمن طقوس النياحة والفرش اجتماع القبيلة حول "النقارة" لدى وفاة واحد منها، وقد تركوا ثغرةتدخل منها الإبل وغيرها، لتدور داخل حلقة القبيلة المجتمعة، ليتناولها الواقفون تعليقاً على نوعها وعددها. وتأتى أخيراً إبل المتوفى، وعلى كل ناقة جرس، فتغلق الثغرة، وتدور ثلاثا داخل الحلقة، ثم يفصل صغارها عن أمهاتهن. فينشأ صوت حنين كظيم متبادل بين الصغار والأمهات، ليشيع مناخاً من الأسى والفقد

تساهم فيه الإبل خارج الحلقة، وينتحب الرجال والنساء على السواء (باركنز ٢٧٤). فعلاوة على كون الاجتماع على الفراش استعراض لثروة المتوفى والآخرين، فشأن المتوفى -أيضاً- يزداد طرداً مع ما يملك، أى مع كمية الأصوات الصادرة عن إبله صغاراً وكباراً. ولهذا يصبح النهى عن اجتماع النياحة والفراش افتئاتاً على الموسرين، إذ يقع مشهد وداعهم الأخير فى مجمل نسيج امتيازاتهم القائم على الثروة.

الخاتمة

١- حرّجت المهدية على معارضيها حين جعلت من نفسها الاسلام الصحيح الوحيد. فمن عادى المهدية فهو فى أدبها معاد للرسول والإسلام. وهذا دمغ دامغ يريد أن يجعل المعارضة متعذرة أو مستحيلة. وهذا ما تحتاج إليه بعض النظم والحركات فى وقتنا الحاضر لكى تريح نفسها من وعثاء المعارضة. وستؤدى الكتابة التاريخية خدمة لا تقدر لحياتنا المعاصرة إذا وطنت المعارضة للمهدية توطينها للثورة والدولة المهدية. فقد رأينا فى حال الكبابيش أننا بمضاهاة أدب المهدية بأدب الكبابيش قد استنطقنا أدب المهدية ما أخفاه بالتعميم والدمغ. فقد وصفنا منشور المهدى فى كتاب الأحكام بأنه برنامج سياسى استهدف فك قبضة ارستقراطية النوراب على دار الكبابيش ببلورة مطاليب العناصر الخاضعة من فروع الكبابيش و(التبع) وعرض نصرة المهدية لهم مقابل الولاء لها.

٢- انقضى سبعة عشرة عاماً متوترة قبل أن تصل التركية والنوراب إلى المساومة التى رأينا. والسبعة عشر عاماً هى كل عمر ثورة ودولة المهدية. وعلى قصر هذا العمر فقد أبدت المهدية ميلاً للمساومة بشأن فتح باب التجارة مع مصر إبان مراجعتها لحساباتها غير الموفقة التى أدت إلى هزيمة توشكى عام ١٨٩٨ (محمد سيد داؤد ١٦٩ - ١٨٩). وكان من شأن هذه المساومة، أن اتخذت سبيلها الطبيعى، أن تنبه المهدية إلى ميزة موقع الكبابيش وارستقراطيتهم الاستراتيجى على طرق القوافل التجارية بين مصر والسودان. إلا أن المؤكد أن الكفة لم تكن راجحة لصالح المساومة فى ابتداء أمر المهدية. وهى فى تقديرى لم تكن كذلك من جانب النوراب خاصة. فقد جاءت المهدية وارستقراطية النوراب مميزة بفضل مساومتها مع التركية إلا أنها منهكة بالانقسام الداخلى كما تقدم بنا. ولدى هجمة المهدية الأولى على الكبابيش انقسمت ارستقراطية النوراب إلى قسمين: قسم استسلم بالكلية فى أم درمان وأخر ناطح حتى النهاية فى البادية. وقد وصفنا نطح قسم البادية بأنه شكل أخر، وفى ظروف أخرى، لطلبة

قائده، الشيخ صالح ود فضل الله، بشيخة الكبابيش وكان قد نُفى عنها لأسباب منها أنه ابن لأم ولد. وأفرغ هذا الاستقطاب الموقف النورابى، على الأقل، من احتمالات المساومة.

٣- تقع دعوة محمد محجوب مالك إلى دراسة معارضة المهدية كموضوع مستقل فى سياق ملحوظة لساندرسون لم تبل جدتها على قدمها. فقد رأى ساندرسون غلبة التاريخ الإدارى على الكتابة التاريخية فى وعن السودان. ونقيصة التاريخ الإدارى، إن اقتصرنا عليه، هى ميله إلى الأعلام الأوفى بمناشط النظم الحاكمة من تركية ومهدية وحكم ثنائى عنه بالتطور الداخلى للمجتمع السودانى بمقوماته الأساسية: القبيلة، الطائفة، والأسرة (صفحة ٤٧٦). وسينجم عن تبنى دعوة محمد محجوب مالك أمران مثيران، الدراسة الاقتصادية الاجتماعية - للتشكيلات السودانية التقليدية واستخدام منهجى رصين للروايات الشفوية، التى يستعان بها كيفما اتفق حالياً.

الهوامش

* قدمت هذه الورقة لمؤتمر ذكرى مرور مائة عام على نشوب الثورة المهدية الذى انعقد فى الخرطوم عام ١٩٨١. وقد نُشرت أوراق المؤتمر فى كتابين حررهما الدكتور عمر عبد الرازق النقر.

١- المادة والنتائج اللتان انتهيت إليهما فى هذه الكلمة حصيلة عمل ميدانى أقمت به بين الكبابيش والنوراب، فرع الشيخه فيهم، بوجه خاص، فى الفترة ١٩٦٦ - ١٩٧٠ للحصول على درجة الماجستير فى كلية الآداب، جامعة الخرطوم، فى التقاليد الشفوية لتلك القبيلة. وقد انتهيت إلى رسالة موفقة عنوانها "فرسان كنجرت": ديوان نوراب الكبابيش وعقالاتهم فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين". والإشارة الواردة فى متن هذه الكلمة إلى "ديوان النوراب" مما يرجع فيه إلى القسم الثانى من تلك الرسالة التى حققت فيها أشعار وأغانى النوراب على تلك الفترة. والرقم الذى يلى الإشارة إلى الديوان هو رقم القطعة الشعرية.

وأسجل عرفانى هنا بفضل الدكتور أحمد عبد الرحيم نصر من شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والأسيوية بجامعة الخرطوم على هذه الكلمة فى أطوارها المختلفة.

كما أسعدتنى ملاحظات الدكتور إدريس سالم على هذه الكلمة. وآمل أن تتسع لها مراجعة لاحقة.

٢- على ريادة محمد سيد داؤد بدراسة معارضة الأشراف (وهم أهل المهدى) للخليفة، وهى المعارضة المركزية الأساسية للمهدية، إلا أن تناوله لها كوقائع فى تسلسل تاريخى، لا كنسيج اقتصادى اجتماعى، أنتهى بتلك المعارضة إلى واحدة من متاعب إدارة الخليفة عبد الله. ووصف محمد سيد داؤد بعض أدوار معارضة الأشراف بأنها "مؤامرة" تارة (صفحة ٢١٣)، وبأنها "فتنة" تارة أخرى (صفحة ٢٢٢). ووصف محمد محجوب مالك، على سلامة القصد، حركة آدم محمد البرقاوى، الذى زعم أنه المسيح عيسى عام ١٨٧٧م بالقلابات، بأنها "مؤامرة" كانت ستؤدى إلى "فتنة" كبيرة (صفحة ١٢٩). وسمى عوض عبد الهادى، على ميل بيّن للإنصاف، معارضة الكبابيش "عصياناً" (صفحة ١١٧)، وليس كل ما يكتب فى بحث لم يقصد المعارضة فى ذاتها غير منصف

بالضرورة. فقد عالج موسى المبارك مثلاً هبه أبي جميزة ضد المهدية في دارفور عام ١٨٨٧ بروح ناقدة وعبارات منصفة (صفحات ١٤٧ - ١٦١).

٣- انظر "Sudanese Historiography and Oral Tradition" History in Africa,12 (1985)

وهي المساهمة المقدمة للحلقة الدراسية عن الفولكلور والتنمية التي عقدتها شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والأسيوية في فبراير ١٩٨١.

وانظر أيضاً:-

"Sudanese History: Through Whose Looking-glass" Sudanow, August, 1981.

٤- بنى عوض عبد الهادي من وثائق المهدية لوحه متماسكة للأدوار والأخبار العسكرية للمواجهة بين الكبابيش والمهدية فليرجع إليها في موضعها (١٠٦ - ١٢٠).

٥- للمزيد عن دار سعيد وآل شطيطة انظر ديوان النوراب: ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٢.

٦- وهو الكاتب الذي بينا خطره بواقع الإمكانات التي وفرها للشيخ صالح ود فضل الله على أيام نزاعه مع أخيه الشيخ التوم على مشيخة الكبابيش (عبد الله على إبراهيم ٨٣).

٧- وفي ما بعد تعرض فرع البرارة للأذى والسلب من بعض فروع الكبابيش عقاباً على تنصلهم. ويبدو أن البرارة لم تسلم من تغنيم المهدية حتى بعد إنكارهم الانتماء للكبابيش. يقول الساعور -الشاعرالنورابي- على أوائل هذا القرن:

أرح عاين ناس "دحين" يا ام قريقدا روق
بقو أرنب ضعين يالدريجي أم طوق

ناس دحين: البرارة، "ودحين" في لهجتهم "هذا الحين". ضعين: الظعن. ومثل تلك الأرانب تتناوشها جماعة الأعراب من كل جانب في رحلاتهم الخريفية. وهذا ما آل إليه أمر البرارة؛ المهدية تغنمهم من جهة والكبابيش ينهبونهم من الجهة الأخرى. الدريجي أم طوق: الفتاة الملساء ذات الطوق الذي يحلي جيدها. وإزاء خلاف الكبابيش والكواهلة على مطلع هذا القرن حث الساعور، الشاعر، قبيلة الكواهلة أن يذعنوا لتبعية الكبابيش وأن يطرحوا أحن المهدية وأن يقتدوا بالبرارة والعوائده الذين عادوا أدراجهم إلى الكبابيش بعد تنصل. قال الساعور:

ماتراعوا لى العوايدى (العوائدة)   ولى عيال برار (البرارة)

إن جاهـــم غلت (طـ)   غير طلـــبة الكفار

أى انظروا العوائده والبرارة، عادوا للكبابيش من جديد، فما مسهم سوء إلا ما يجبيه الإنجليز من ضرائب.

٦- فى بيان مصادرات المهدية للرقيق من جماعة الشيخ صالح ود فضل الله مؤشر على اتساع استخدام الرقيق فى الاقتصاد الكباشى. فقد أسرت المهدية مرة ٥١ رأساً من الرقيق (مهدية ١/١١/٥١ صفحات ١-٦٧، ١٦ ربيع أخر ١٣٠٤هـ، من الخليفة إلى عثمان آدم). بينما صادرت ٢٥ رأساً منه فى مناسبة أخرى (مهدية أ٢/١١/٩١ صفحة ٧٨، ١١ جماد أخر ١٣٠٤، من الخليفة إلى عثمان آدم).

ثبت المصادر والمراجع

أ: دار الوثائق المركزية:

صور المراجع

١- مجموعة المهدية

١١/١ خطابات الخليفة إلى عثمان آدم

٢٥/١ خطابات الخليفة إلى حمدان أبى عنجه

دفتر الصادر ٣

دفتر الصادر ١٠

٢- مجموعة السكرتير الإدارى الصنف ٦٦، تقارير

٣- داخلية ١١٢، السجلات الأنثربولجية والتاريخية

ب: مصادر ومراجع باللغة العربية:

أحكام: الأحكام والآداب للإمام محمد أحمد المهدى، الطبعة الأولى، إدارة المحفوظات المركزية، الخرطوم، ١٩٦٤

عبد الله على إبراهيم: "فرسان كنجرت: ديوان نوراب الكبابيش وعقالاتهم فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر"، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير فى كلية الآداب، جامعة الخرطوم ١٩٨٠.

عوض عبد الهادى: تاريخ كردفان السياسى فى المهدية، الخرطوم، ١٩٧٣.

محمد إبراهيم أبو سليم: الأرض فى المهدية، الخرطوم، ١٩٧٠م

محمد سيد داؤد: "الصراع بين أولاد البلد وأولاد العرب فى عهد الخليفة عبد الله ١٨٨٥ - ١٨٩٨"، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير فى التاريخ من كلية الآداب، جامعة الخرطوم، ١٩٧١.

محمد عبد الحى: "الأخطاء المصرية فى تفسير المسألة السودانية"، الوادى (مجلة) يوليو ١٩٨٠.

محمد محجوب مالك: "المقاومة الداخلية لحركة المهدية ١٨٨١ - ١٨٩٨"، رسالة مقدمة لنيل الماجستير فى التاريخ من كلية الآداب، جامعة القاهرة فرع الخرطوم ١٩٧٦.

مرسى المبارك: تاريخ دارفور السياسى ١٨٨٢ - ١٨٩٨، الخرطوم، ١٩٧٠م

جـ: مصادر ومراجع باللغات الأفرنجية:

Asad, Talal. The Kababish Arabs, LONDON, 1970.

Cailliaud, F, Voyage a'Mé roé, vol II, Paris, 1826.

Hayes, Kevin D. C. "Dar Rights Among the Nomads: An Arbitral Award," Sudan Law Journal Report (1960).

Holt, P. M. The Mahdist State in the Sudan, Oxford, 1957.

Macmichael, H. A. The "Kababish": Some remarks on the Ethnology of a Sudan Arab Tribe, "Journal of the Royal Anthropological Institute. XI (1910).

The Tribes of Northern and Central Kordofan, Cambridge, 1912.

Ohrwalder, J. Ten Years Captivity in the Mahdist Camp. 1882-1892, London, 1892.

Pallme, Ignatius. Travels in Kordofan, London. 1844.

Parkyns, Mansfield. "The Kababish Arabs Between Dongola and Kordofan", The Journal of the Royal Geographical Society of London, XX (1850).

Petherick, John. Egypt, The Sudan and Central Africa, Edinburgh, 1861.

Sanderson, G. N. "The Modern Sudan, 1820-1965: The Present Position of Historical Studies", Journal of African History IV, 3 (1963).

Slatin, Rudolt. Fire and Sword in the Sudan, London, 1896.

Wingate, F.R. Mahdism and the Egyptian Sudan, 2nd edition. 1968.

هوامش الفصل الأول

(١) نعوم شقير: ٣/٣ -٤
(٢) Hill, R. : p. 125
(٣) عبد العزيز أمين عبد المجيد: ٢٣٢/١
(٤) ضيف الله: ص ١٤
(٥) نفسه: ص ٤١
(٦) نفسه: ص ٨٤
(٧) نفسه: ص ١٥١
(٨) نفسه: ص ١٢٨
(٩) الشاطر البصيلى (١٩٦١): ص ٥٢
(١٠) ضيف الله: ص ١٣
(١١) نفسه: ص ٧٦
(١٢) نفسه: ص ١٥
(١٣) عبد المجيد عابدين: ص ٩١ – ٩٢
(١٤) حسين سيد أحمد المفتى: ص ٨٤
(١٥) نفسه: ص ١١٢ – ١١٣
(١٦) نفسه: ص ٧٦
(١٧) نفسه: ص ٧٩
(١٨) نفسه: ص ١٧ – ١٨ – ٢١ – ٢٢ – ٢٣
(١٩) مكى شبيكه (١٩٤٧): ص ٢٢
(٢٠) نفسه. ص ٢٤
(٢١) نفسه: ص ٢٥
(٢٢) Holt, P. M. (1963): p. 30
(٢٣) الشاطر البصيلى (١٩٥٥): ص ٦٤
(٢٤) ضيف الله: ص ٦٧
(٢٥) المفتى: ص ٥٢
(٢٦) معلومات جمعتها جمعية التاريخ بجامعة الخرطوم فى رحلة لمنطقة تقلى عام ١٩٦٣.
(٢٧) عبد العزيز عبد المجيد: ١٩٠/٣
(٢٨) نفسه: ٤٠/٢
(٢٩) نفسه: ١٥/٢
(٣٠) نفسه: ٢٤/٢
(٣١) نفسه: ٣٧/٢
(٣٢) نفسه: ٦١/٢ – ٦٢.

(٣٣) نفسه: ٦٢/٢ - ٦٣
(٢٤) نفسه: ٧٠/٢
(٣٥) نفسه: ٦٥/٢
(٣٦) نفسه: ٦٧/٢
(٣٧) Trimingham, J. S. : pp. 200 -1

هوامش الفصل الثانى

(١) شقير: ١٢٨/٣
(٢) نفسه ٣: تمتد رسالة المفتى شاكر الغزى عبر ص ٢٧٥ - ٢٨٢ ورسالة السيد أحمد الأزهرى بين ٢٨٣ - ٢٩١
(٣) نفسه: ٢٣١/٣
(٤) نفسه: ٢٢٥/٣
(٥) شقير: ٢٤٨/٣
(٦) نفسه: ٢٤٦/٣ - ٢٤٧
(٧) نفسه: ٢٥٦/٣
(٨) Elles, R. J. : pp. 24 - 25
وفى رواية محلية أن المهدى فى زيارته الثانية لتقلى ناظره مجلس من علماء تقلى وهم القاضى ميرغنى والعالم طه والشيخ دفع الله ود بقوى ولم يعترفوا له بالمهدية.
(٩) شقير: ١٠٩/٣ - ١١٢
(١٠) Holt (1963): p. 76
(١١) Holt (1958): p. 25
(١٢) Ibid., p. 24
(١٣) Trimingham: p. 32.
(١٤) Holt (1958): p.32
(١٥) شقير: ١٥٧/٣
(١٦) نفسه: ١٤٦/٣
(١٧) نفسه: ٢٣٤/٣
(١٨) نفسه: ٢٢٠/٣
(١٩) شقير: ٢٦٥/٣ - ٢٦٦
(٢٠) Trimingham: p. 150
(٢١) شقير: ١٢٠/٣
(٢٢) مكى شبيكه (١٩٤٧): ص ٣٨

هوامش الفصل الثالث

(١) أجناس جولد تسيهر: ص ٢١٨
(٢) سعد محمد حسن: ص ١٧٥
(٣) ابن خلدون: ص ٧٤٧
(٤) Vollers, K. :p. 535
(٥) انظر رسالة المفتى شاكر
(٦) ابن خلدون: شغلت مناقشة ابن خلدون لأمر الفاطمى الصفحات ٧٢٧ - ٧٤٥
(٧) محمد أحمد أبو زهرة: ص ١٥٥

هوامش الفصل الرابع

(١) ضيف الله: ص ٩
(٢) عبد المجيد عابدين: ص ٩٨
(٣) ضيف الله: ص ٦٧
(٤) عبد المجيد عابدين: ص ٩٩
(٥) منشورات الإمام المهدى: ٤٢/٢ - ٤٣
(٦) نفسه: ١٢/١ - ١٣
(٧) نفسه: ٣٦/٢
(٨) محى الدين بن العربى: ٣٤٠/٣
(٩) (وفى من يقول: "قطع الله دابرهم الحكام الظالمين!" وما تسمع إلا السخط على الحكام وعلى كل ما هو متولى على مصلحة من مصالح الحكومة وسبحان الله تعالى من ما جعله فى قلوب خلقه صارت أغلب الناس من رجال ونساء يقولوا "ليس لنا مهدى؟ ما قالوا هذا أوان نزول المهدى"!
يوسف ميخائيل: ص ٧٥. وهذا حال الناس فى الأبيض قبل أن يذيع محمد أحمد أمر مهديته.
(١٠) ضيف الله: ص ٦٢
(١١) شقير: ١٢٠/٣
(١٢) نفسه: ٣٧٩/٣
(١٣) مذكرات عن المهدية لم تطبع لمكى شبيكه، الفصل الأول: "نشأة محمد أحمد وجوه الروحى: المرحلة الأولى". وقد نشرتها دار النشر بجامعة الخرطوم لاحقاً فى أجزاء بعنوان "المهدية فى السودان"
(١٤) منشورات الإمام المهدى: ١٤/١

(١٥) نفسه: ١١/١
(١٦) محمد إبراهيم أبو سليم: ص ٤
(١٧) حسن محمد الفاتح قريب الله: ص ١٩٥ - ١٩٧
(١٨) شقير: ١٢٤/٣ - ١٢٦
(١٩) نفسه: ١٦١/٣
(٢٠) نفسه: ١٣٢/٣
(٢١) مكى شبيكه (١٩٦٤): ص ٢٣٢
(٢٢) نفسه (١٩٦٤): ص ٢٣١
(٢٣) شقير: ١٦٨/٣ - ١٦٩
(٢٤) منشورات الإمام المهدى: ١٦/١
(٢٥) نفسه: ٣١/٢
(٢٦) نفسه: ١٦/٢
(٢٧) منشورات الإمام المهدى: ٢٢/١
(٢٨) نفسه: ٥/١ - ٦
(٢٩) نفسه: ٣٦/٢
(٣٠) نفسه: ٢٣/٢ - ٣٤
(٣١) كان المهدى يحذر العلماء من أن تحجب رئاساتهم وجاههم وحب متاع الحياة أفقهم من رؤية حقيقة رسالته ويضرب لذلك مثلاً بعلماء اليهود والنصارى الذين توقعوا النبى "صلعم" فلما جاءهم كفروا به خوفاً من مفارقة الجاه ، الد ئاسة. انظر منشورات الإمام المهدى ٩٦/٢ - ٩٧ مثلاً.

فهرس

carried out to falsify and refute the Mahdi's claims. When the Mahdists besieged Khartoum, the 'ulema issued a fatwa giving the soldiers of Khartoum garrison licence to break Ramadan fast. This licence was given under the pretext that the soldiers would perform their duties more efficiently when they break the fast. Furthermore, Koran was recited in the mosques to lift up the hearts of the people. Finally, Gordon utilized the 'ulema in composing his replies to the warning letters received from the Mahdi and his commanders.

By virtue of their very existence as a privileged class that came out of the Turco-Egyptian cloak, the 'ulama opposed the Mahdi. Over and above, the 'ulema were led into the conflict with the Mahdi by their academic learning which abhors the images of the sufi teachings-the Mahdi's conception being an extreme one - and its theory of knowledge based on kashf. In their opposition to the Mahdi, the 'ulama were at a disadvantage. Oppressed and illtreated as they were, the Sudanese Muslims were looking for a Mahdi to purify the faith and to govern with justice. The Sudanese Muslims were brought up under fagirs guidanced and thus were familiar with the sufi diction and visions rather than with the cold logic of the 'ulema. The Mahdi won the day because he had been stirred by the misery of his people and appealed to their mind and soul in the language and imagery they cherished, conceived and understood.

The Mahdi-'ulema conflict constitutes a part of the overall struggle between the Muslim jurists and sufists. This movement could be best understood when it is put in this context.

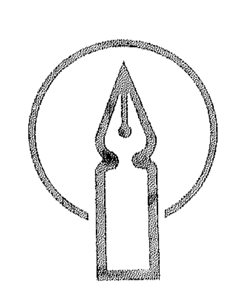
RESUME

The book deals with the propaganda war that took place between Mohammed Ahmed al-Mahdi (1881-1885) and the 'ulama of the Turco-Egyptian regime (1821-1881) when the issue of winning the people to either side of the conflict was a burning one. The conflict between the Mahdi and the 'Ulema-the subject of this book-is one aspect of the greater and wider conflict that took place between the Mahdi and the Turco-Egyptian regime leading to the successful Mahdist Revolution of 1881 in the Sudan.

The term ('ulema) is used throughout the book to designate those Sudanese and foreigners who had been to al-Azhar, thus conversant in Islamic jurisprudence and traditions, and held posts in the Turco-Egyptian administration as muftis, judges, preachers and teachers. In order to show the cultural aspect of the Mahdi-'ulema conflict, reference is made to cases of certain 'ulama who were not part of the administrative machinery. Other 'ulama, whose Azharite qualifications are not known to us, and who did not constitute a part of the Turco-Egyptian administration, though they were part of other kingdoms subject to that regime, are also referred to.

The Turco-Egyptian period witnessed the schism between the fagirs and 'ulama's institutions in which the peaceful co-existence these institutions enjoyed during the Funj Kingdom came to a drastic end. Under Governor Ga'ffar Pasha (1865-1871), Mumtaz and later Ismail Pasha, the donation system as well as the educational policy, were oriented to serve the growth of the 'ulama class at the expense of the degenerating traditional fagirs.

As a unit in the administrative set-up, the 'ulama did their utmost to defend the Turco-Egyptian system. "The General Advice to the Muslim Community on the Disobedience to Rulers and Breaking off the Sultan's Allegience" by Ahmed al-Azhari and other extensive pamphleteering activity was



مركز الدراسات السودانية

٣٥ شارع شامبوليون - شقة ١٢ - القاهرة

تليفون وفاكس: ٧٦٩٨٧٨